AUTHOR:

BENDER, FERDINAND

TITLE:

MARCHENHAFTEN BESTANDTHEILE DER...

PLACE:

DARMSTADT

DATE:

1878

Master Negative #

93-81201-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

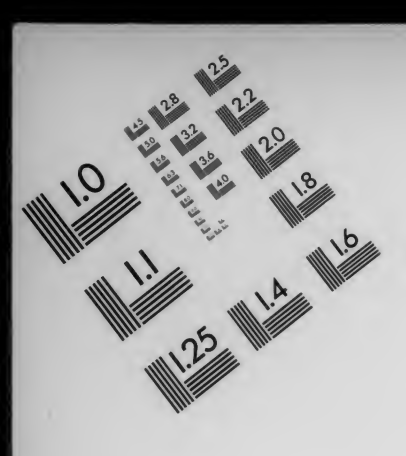
Bender, Ferdinand , 1847-
Die märchenhaften bestandtheile der Homerischen gedichte, von Dr. F. Bender. [Darmstadt, Brill, 1878]
36 p. 25 cm.

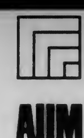
Caption title.
On cover: Programm des Grossherzoglichen Gymnasiums zu Darmstadt ... mit einer abhandlung von Dr. Bender...

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 3-22-93 INITIALS: RCJ
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



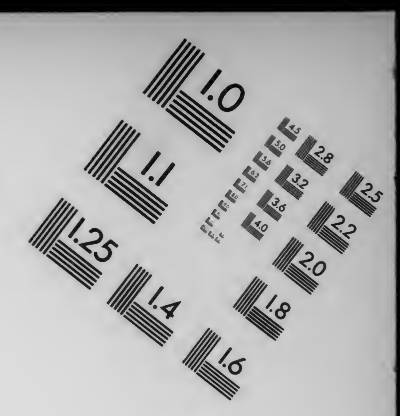


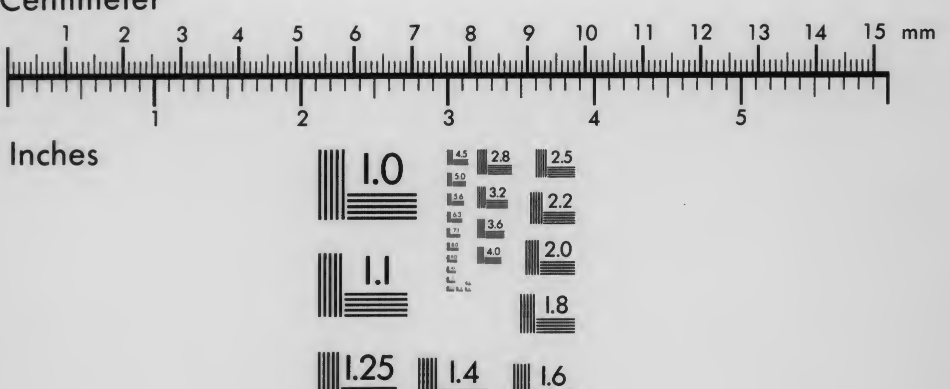
AIIM

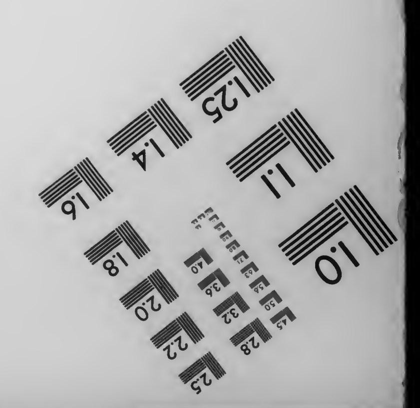
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







PROGRAMM

des

Grossherzoglichen Gymnasiums

zu

Darmstadt.

Herbst 1878.

F.

Mit einer Abhandlung von Dr. Bender: „Die märchenhaften Bestandtheile der Homerischen Gedichte“.

Darmstadt.
Druck von H. Brill.
1878.

1878. Progr. Nr. 514.

Schulnachrichten.

I. Unterricht.

Die Unterrichtsordnung ist bestimmt durch den Lehrplan für die Gymnasien des Grossherzogthums Hessen (Darmstadt 1877). Wir begnügen uns deshalb auch in diesem Jahre mit der Angabe der fremdsprachlichen Lectüre.

Lateinisch: In Ia: Horatius, Carm. III., Sat. I. (excl. 2 u. 8), II. 1, Epist. I. 1—14. 19. 20; Cicero, de oratore I.; Tacitus, Ann. I. —

In Ib.: Horatius, Carm. I—III.; Cicero, div. in Caecilium, in Verrem II., pro Murena. — In IIa, 1: Livius XXI. XXII. XXIII. 1—18, XXIV. 33—34, XXV. 23—31; Vergilius, Aen. VII—VIII. — In IIa, 2: Livius XXI—XXII.; Vergilius, Aen. VII—VIII. — In IIb, 1: Cicero, in Catilinam I—III.; Livius I. 9—13, VII. 29—33, VIII. 9—10, 30—35, IX. 9—12, 29, 35—37, X. 18—19, 27—30; aus Zimmermann's Anthologie Ovidius, Met. XI. 85—194, II. 1—339, V. 341—571, Trist. IV. 10; Vergilius, Aen. I. —

In IIb, 2: Cicero, in Cat. I—III.; Livius I. 3—7, 9—13, 21—26, 29, 30, II. 3—5, 9—13, III. 33—37, 49—55, V. 33—39, VII. 29—33, VIII. 9—10, 30—35, IX. 1—12, 29, 35—37, X. 18—19, 27—30; Ovidius, Met. II. 1—339, X. 1—63, Fast. I. 197—216, II. 83—118, 193—242, 381—422, 687—711, IV. 809—858, Trist. IV. 10; Vergilius, Aen. I. 1—300, II. IX. 176—449. — In IIIa, H.: Caesar, b. g. III—VII.; aus Zimmermann's Anth. Phaedrus 1—15, 18—19, Ovidius, Met. VIII. 183—236, I. 253—413, II. 1—339, VI. 146—312, V. 341—571. —

In IIIb, H.: Fortsetzung der Lectüre von Holzer's viri illustres, Auswahl aus Zimmermann's Anthologie, Caesar, b. g. I. 1—30. II. —

In IV H.: Cornelius Nepos in der Bearbeitung von Ortmann: Milt. Them. Arist. Paus. Cimon, Alcib. Lys. Thrasyb. Pelop. Timoleon; Fabeln des Phaedrus.

Griechisch: In Ia.: Sophocles, Oedipus Rex und Coloneus, Thucydides, I. 56—88, 119—134; IV. II. 1—46. — In Ib.: Homerus, Ilias VI—XI. XVI. XIX. XXIV.; Thucydides II., Plato, Apologie und Kriton. —

In IIa, 1.: Homer, Od. VIII—XIV. XIX—XX. XXI. 275—434, XXII. 1—125, XXIII. 1—117, ex tempore I—IV. XV.; Herodotus VIII—IX., Lysias XVI. XXIV. XXXI. — In IIa, 2.: Homer, Od. VIII—XIV., Herod. VIII—IX.

In IIb, 1.: Xenophon, Anab. I—III.; Homer, Od. VI—IX.

In IIb, 2.: Xenophon, Anab. I—V. 4; Homer, Od. VI—VIII. 1—265. IX.

In IIIa, H.: Xenophon, Anab. I—III., Homer, Od. I. — In IIIb, H.: Xenophon, Anab. I. 1—3.

Französisch: In Ia: Ausgewählte Reden Mirabeau's von Fritsche Nr. I—VII. — In Ib: Histoire de mon temps von Friedrich dem Grossen, herausgegeben von Knörich, Chap. I—II. — In IIa, 1.: Haas, tableau historique de la litt. franç. p. 1—3, 17—26, 54—75, in IIa, 2.: dasselbe Werk p. 1—3, 17—26, 42—54. — In IIb.: Plötz, Lectures choisies.

Der Umfang der Lectüre der Ostercurse kann noch nicht bestimmt werden.

Die Privatlektüre der klassischen Autoren wurde von einzelnen Schülern der I. u. IIa. mit lobenswerthem Eifer betrieben; besonders wurde Homer, Thucydides, Lysias eifrig gelesen. Auch wurde in diesem Jahre ein Versuch mit der Einrichtung von Studientagen gemacht, welcher im nächsten Jahre fortgesetzt werden soll.

II. Lehrer.

Vertheilung des Unterrichts im Sommer 1878.

Lehrer.	Ordinariat.	Klassen: Ia.	Ib.	IIa, 1.	IIa, 2.	IIb, 1.	IIb, 2.	IIIa, H.	IIIa, O.	IIIb, H.	IIIb, O.	IV, H.	IV, O.	V, H.	V, O.	VI, H.	VI, O.	Summe der wöch. Stund.
1) Prof. Dr. *Weidner*.		6 Griech.	2 Griech.			2 Vergil												10
2) Prof. Dr. *Uhrig*.	I b.	3 Gesch.	4 Griech. 3 Gesch.	3 Gesch.	3 Gesch.													16
3) Prof. Dr. *Lips*.		4 Math. 1 math. Geogr.	4 Math.	4 Math.		4 Math.		4 Math.										21
4) Dr. *Oswald*.	II b, 1.		3 Dtsch.			7 Lat. 2 Franz. 3 Gesch.				2 Franz.	2 Franz.							19
5) Dr. *Bossler*.	I a.	8 Lat.	8 Lat.	2 Vergil														18
6) Dr. *Klingelhöffer*.		2 Franz. 2 Engl.	2 Franz. 2 Engl.	2 Franz.	2 Franz.		2 Franz.					4 Franz.	4 Franz.					22
7) *A. Friedrich*.	IIIa, H.							8 Lat. 7 Griech. 2 Dtsch. 2 Franz.			1 Turnen							20
8) Dr. *Conzen*.	II a, 2.				8 Lat. 7 Griech.	2 Dtsch.			2 Franz.			1 Turnen						20
9) *H. Schopp*.	IIIa, O.							2 Nat.	4 Math. 2 Nat. 1 Geogr.	4 Math. 2 Nat.	2 Nat.	2 Nat.	2 Nat.		2 Nat.			23
10) Dr. *Curschmann*.	IIIb, O.								7 Griech.		8 Lat. 7 Griech. 2 Dtsch.							24
11) Dr. *Bender*.	IV H.	3 Dtsch.										8 Lat. 3 Dtsch. 4 Gesch. u. Geogr.						18
12) Dr. *Windhaus*.	II b, 2.						9 Lat. 7 Griech. 2 Dtsch. 3 Gesch. u. Geogr.											21
13) Dr. *Walz*.		2 Relig. 2 Hebr.	2 Relig. 2 Hebr.	2 Relig. 2 Dtsch.	2 Relig. 2 Dtsch.					2 Relig.	2 Relig.	2 Relig.	2 Relig.					24
14) Dr. *Stöpler*.	II a, 1.			7 Lat. 7 Griech.					8 Lat.									22
15) Dr. *Germann*.	IIIb, H.					7 Griech.				8 Lat. 7 Griech. 1 Turnen								23
16) Dr. *Walther*.	V, O.												3 Dtsch. 4 Gesch. u. Geogr.		9 Lat. 4 Dtsch. 3 Geogr.			23
17) Dr. *Forbach*.	V, H.							3 Gesch. u. Geogr.		2 Dtsch. 3 Gesch. u. Geogr.				9 Lat. 4 Dtsch. 2 Geogr.				24
18) Dr. *Nehmeyer*.	VI, O.								2 Dtsch. 2 Gesch.		3 Gesch. u. Geogr.					2 Geogr.	9 Lat. 4 Dtsch. 2 Geogr.	24
19) Dr. *Zimmermann*.	VI, H. IV, O.												8 Lat. 1 Turnen	1 Turnen	1 Turnen	9 Lat. 4 Dtsch.		24
20) Dr. *Münch*.		1 Phys.	2 Phys.	2 Phys.	2 Phys. 4 Math.	2 Phys.	2 Phys. 4 Math.				4 Math.							23
21) *Röder*.												1 Schrb.	1 Schrb.	2 Schrb. 2 Relig.	2 Schrb. 2 Rel.	3 Schrb. 2 Relig. 3 Rechn.	3 Schrb. 2 Relig. 3 Rechn.	26
22) Dr. *Gerhard*.												4 Math.	4 Math.	4 Rechn. 2 Nat.	4 Rechn.	2 Nat.	2 Nat.	22
23) *Schäfer*. Zeichnen in III. bis VI.																		15
24) *Fritz*. Zeichnen in I. und II. in 2 Abth.																		4
25) Turninspector *Marx*. Turnen in I a. und I b.																		4
26) *Völsing*. Turnen in II a., II b. und III a.																		6
27) Pfarrer Dr. *Sell*. Ev. Religionslehre in II b. und III a.																		8
28) Kaplan *Schäfer*. Kath. Religionslehre in 2 Abth.																		4
29) Musikdirector *Mangold*. Singen in 4 Abth., dazu 1 Chorst.																		5
30) Architect *Herres*. Darstellende Geometrie																		2

III. Schüler.

1) Uebersicht der Schülerzahl von Herbst 1877—1878.

Klasse.	Herbst 1877.	Ostern 1878.	15. Aug. 1878.	Evangel.	Kathol.	Israel.	Aus dem Grossherzogthum. Aus Darmstadt und Bessungen.	Ortsfremde.	Aus anderen Ländern.
I a.	26	27	27	22	4	1	19	6	2
I b.	33	33	32	27	4	2	18	12	3
II a, 1.	32	32	27	27	2	3	22	9	1
II a, 2.	30	27	27	26	1	3	22	8	.
II b, 1.	32	33	32	28	1	4	24	9	.
II b, 2.	37	35	35	33	3	1	33	3	1
III a, H.	32	38	38	39	2	1	33	8	1
III a, O.	(22)	40	39	35	2	3	32	8	.
III b, H.	34	38	34	30	7	1	33	5	.
III b, O.	27	40	39	31	6	3	30	6	4
IV, H.	31	35	33	31	3	1	33	2	.
IV, O.	39	34	34	29	3	2	24	5	5
V, H.	44	43	43	39	3	2	39	5	.
V, O.	34	29	29	19	7	3	27	2	.
VI, H.	49	51	51	46	6	3	48	4	3
VI, O.	33	26	25	21	2	3	22	4	.
Summe	535	561	545	483	56	36	459	96	20

2) Abiturienten des Jahres 1877.

Namen.	Alter.	Heimathsort.	Studium.
1) Anthes, Eduard	3/6, 59	Brensbach	Philologie.
1) Braun, Rudolph	4/7, 57	San Francisco	Medicin.
3) Baur, Hermann	22/1, 59	Friedberg	Philologie.
4) Best, Wilhelm	24/5, 59	Darmstadt	Jurisprudenz.
5) v. Buri, Paul	6/1, 60	Darmstadt	Jurisprudenz.
6) Dingeldey, Fritz	16/12, 59	Darmstadt	Mathematik.
7) Ebel, Moriz	24/1, 58	Darmstadt	Forstwissenschaft.
8) Flöring, Fritz	4/11, 59	Darmstadt	Theologie.
9) Geissner, Victor	1/4, 56	Darmstadt	Philologie.
10) Göring, Julius	12/5, 60	Darmstadt	Jurisprudenz.
11) Günther, Richard	2/8, 59	Darmstadt	Philologie.
12) Hallwachs, Wilhelm	9/7, 59	Darmstadt	Mathematik.

Namen.	Alter.	Heimathsort.	Studium.
13) Hoffmann, Karl	19/4, 59	Darmstadt	Jurisprudenz.
14) Joseph, Fritz	22/12, 58	Eberstadt	Forstwissenschaft.
15) Knorr, Karl	15/5, 59	Darmstadt	Jurisprudenz.
16) Kolb, Karl	23/4, 58	Dieburg	Medicin.
17) Kunreuther, Hirsch	29/2, 60	Biblis	Jurisprudenz.
18) Liebrich, Karl	19/1, 58	Wissmar	Neuere Philologie.
19) Marx, Fritz	22/4, 59	Darmstadt	Philologie.
20) Maurer, Fritz	10/10, 59	Darmstadt	Mathematik.
21) Mülberger, Fritz	2/2, 58	Darmstadt	Medicin.
22) Müllner, Hermann	16/10, 52	Janola (Russland)	Medicin.
23) Noack, Karl	12/4, 59	Darmstadt	Philologie.
24) v. Rotsmann, Max	8/9, 58	Darmstadt	Militär.
25) Schneider, Karl	31/5, 58	Darmstadt	Jurisprudenz.
26) Scriba, Julius	6/5, 59	Friedberg	Jurisprudenz.
27) Selzam, Eduard	2/10, 59	Darmstadt	Malerei.
28) Strack, Adolf	1/5, 60	Darmstadt	Philologie.
29) Walger, Wilhelm	11/6, 58	Pfungstadt	Mathematik.
30) Weber, August	9/9, 59	Darmstadt	Jurisprudenz.
31) Weitzel, Paul	22/5, 55	Nieder-Brombach	Theologie.
32) Welcker, Wilhelm	13/8, 59	Darmstadt	Jurisprudenz.
33) Wernigk, Hugo	22/12, 56	Darmstadt	Militär.

An der diesjährigen Maturitätsprüfung betheiligten sich die sämmtlichen 27 Schüler der Oberprima und 2 Externe. Die schriftlichen Arbeiten wurden vom 13. bis 17. August angefertigt; die mündliche Prüfung wird am 13. bis 14. September abgehalten werden.

IV. Zur Chronik des Gymnasiums.

Der Unterricht wurde in diesem Jahre in 16 Klassen ertheilt, wovon 11 den Herbst- und 5 Klassen den Ostercursus bildeten. Im Laufe der zwei nächsten Jahre sind noch zwei Parallelcöten der Secunda in Oster-Klassen umzugestalten.

Der Gesundheitszustand der Schüler war, besonders in den mittleren und oberen Klassen, sehr gut. Dennoch hatten wir am 10. August den Tod eines braven und hoffnungsvollen Schülers, des Secundaners Wilhelm Breidenbach, zu beklagen. Das Lehrer-Collegium und die Schüler der mittleren und oberen Klassen erwiesen dem Verewigten die letzte Ehre.

Empfindliche Störungen erlitt die Unterrichtsordnung durch wiederholte Erkrankungen einzelner Lehrer. Herr Röder konnte im ersten Quartal noch nicht die volle wöchentliche Stundenzahl übernehmen. Seine Vertretung übernahm auch diesmal mit grösster Bereitwilligkeit Herr E. Geiss, wofür demselben die Anstalt zu dauerndem Dank verpflichtet ist. Längere Zeit hindurch waren durch Krankheit verhindert Prof. Dr. Lips, Dr. Windhaus und Dr. Curschmann. Kleinere Unterbrechungen wiederholten sich fast in jeder Woche.

Durch Ableistung von Militärdiensten wurden im Sommer Dr. Forbach und Dr. Gerhard längere Zeit der Schule entzogen. Mit ihrer Vertretung wurde durch Ministerial-Verfügung vom 29. April der Gymnasiallehramts-Accessist Friedrich Becker beauftragt.

Das Lehrercollegium erfuhr auch in diesem Jahre mannigfache Veränderung und Erweiterung.

Schon gegen Ende des vorigen Jahres war der Gesundheitszustand des Herrn Hofrath Bender so angegriffen, dass er sich entschloss, Seine Königliche Hoheit den Grossherzog ehrfurchtsvoll um Versetzung in den Ruhestand zu bitten. Sein Gesuch wurde durch Allerhöchstes Decret vom 26. September v. J. gnädigst gewährt, und demselben in huldvoller Anerkennung seiner Verdienste das Ritterkreuz I. Klasse des Philipps-Ordens verliehen. Lehrer und Schüler bekundeten ihm durch Ueberreichung freundlicher Erinnerungszeichen ihre herzlichste Liebe und Theilnahme. Möge es ihm gestattet sein, das otium cum dignitate noch lange und in rüstiger Gesundheit zu geniessen!

Am 17. December v. J. geruhten Seine Königliche Hoheit den Zeichenlehrer Carl Rauch mit Wirkung vom 1. Januar 1878 an in den Ruhestand zu versetzen. Die Schule ist auch ihm für seine langjährige treue und gewissenhafte Thätigkeit zu dauerndem Dank verpflichtet.

Mit Beginn des Wintersemesters wurde Herr Dr. Münch, bisher Lehrer an der Realschule, definitiv als Gymnasiallehrer, Dr. Heinrich Gerhard und Dr. Friedrich Schaefer provisorisch als Hilfslehrer angestellt. Der Letztere übernahm das Ordinariat der Herbst-Sexta bis Ostern. Um diese Zeit folgte er einem Rufe als ordentlicher Seminar-Lehrer nach Dresden. Zugleich schied Dr. Saalfeld, um eine Lehrerstelle am Gymnasium zu Prenzlau zu übernehmen. Es traten deshalb Ostern d. J. zwei ordentliche Lehrer in das Collegium ein, Dr. Fr. Curschmann, bisher Lehrer am Gymnasium zu Giessen, und Dr. Nehmeyer, vorher Lehrer an der Realschule in Offenbach.

Der Zeichenunterricht wurde vom 4. Januar an an die provisorischen Zeichenlehrer Schäfer und Fritz übertragen. Durch diese Ernennungen wurde es möglich, diesen Unterricht nunmehr in sämmtliche Klassen mit Ausnahme der IIIa, H. einzuführen.

Mit innigster Theilnahme verfolgte die Schule in diesem Jahre eine Reihe von Todesfällen früherer Lehrer. Am 4. October v. J. starb der Professor i. P. Dr. Ernst Pistor, am 25. October der frühere Zeichenlehrer Ernst Rauch, am 15. November der Professor i. P. P. Baur, am 18. November Professor Dr. Ferdinand Lucius, endlich am 29. December der Gymnasialdirector i. P. Professor Dr. Christian Bossler. Alle diese Männer hatten ihre Manneskraft der Förderung unserer Schule gewidmet. Mit sehr verschiedenen Eigenschaften und Geisteskräften ausgerüstet erwarben sie sich mannigfache und verschiedenartige Verdienste um die Anstalt, welche nur ein berufener Historiker zu schildern vermöchte. Die Schule wird ihnen stets ein pietätsvolles Andenken bewahren.

Ein Nekrolog des verewigten Ernst Rauch findet sich in der Darmstädter Zeitung 1877 Nr. 358, eine Schilderung der Wirksamkeit des Directors Bossler ebendaselbst 1878 Nr. 17 u. 21, verfasst von einem früheren Collegen Professor Dr. Fr. Zimmermann, und einem dankbaren Schüler Dr. M. Rieger.

Unter der Leitung des Herrn Geh. Medicinalrath Dr. A. Weber wurde eine gründliche Untersuchung der Augen unserer Schüler vorgenommen. Das Resultat konnte ein verhältnissmässig gutes genannt werden.

Die vorjährige Vertheilung der beiden Stipendien, welche die Anstalt besitzt, blieb auch für dieses Jahr bestehen.

Dank und Anerkennung verdienen die Abiturienten des vorigen Jahres, welche bei ihrem Abschied durch eine Sammlung im Betrag von 61 Mark den Grund zu einem neuen Stipendium legten.

Die erwähnte Summe ist bei der hiesigen Volksbank angelegt worden. Hoffentlich werden die Abiturienten der folgenden Jahre in edlem Wetteifer die Sammlung mehren und dadurch bald ihre segensreiche Bestimmung der Verwirklichung nähern.

Der Sedantag wurde wie im vorigen Jahr auch diesmal durch einen öffentlichen Schulactus gefeiert.

Die Bibliothek ist in diesem Jahre durch reiche Geschenke vermehrt worden. Im Namen der Anstalt danken wir allen freundlichen Gebern, vor Allen Herrn Dr. med. Hüffell, der eine reichhaltige Sammlung aus dem Nachlass seines verewigten Vaters der Bibliothek übersandte, ferner Herrn Reallehrer Dr. Zimmermann für mehrere philologische Werke aus der Bibliothek seines seligen Vaters, endlich Herrn Geh. Ober-Studienrath Dr. Wagner für eine werthvolle Sammlung von Programmen, Zeitschriften und Schulbüchern.

Durch Ministerial-Verfügung vom 23. Juli sind die Ferien an den höheren Lehranstalten zu Darmstadt in nachstehender Weise festgesetzt worden:

1) Weihnachtsferien vom 24. December bis zum 4. Januar,
2) Osterferien vom Palmsonntag bis zum ersten Sonntag nach Ostern,
3) Pfingstferien vom Samstag vor Pfingsten bis zum Mittwoch nach Pfingsten,
4) Sommerferien vom ersten Samstag nach dem 4. Juli bis zum fünften Sonntag nach dem 4. Juli,
5) Herbstferien vom ersten Sonntag nach dem 19. September bis zum vierten Sonntag nach dem 19. September.

Zu Fastnacht ist nur der Dienstag freizugeben.

V. Bibliothek.

1) Angekauft wurde:

1) Wenzel, Röm. Kriegswesen; 2) Thucydides ed. Herwerden vol. I.; 3) Herwerden, Studia Thucydidea; 4) v. Göler, der Gallische Krieg 52—51; 5) Cornelius Nepos rec. C. Halm; 6) Quintilianus rec. C. Halm; 7) Neue, Formenlehre der lat. Spr. 2. Bearb. 2 Bde.; 8) Schmitz, Beiträge zur Lat. Gramm.; 9) v. Sybel, Mythologie der Ilias; 10) Demosth. de cor. ed. Dissen; 11) C. Wolff's historischer Atlas; 12) Cicero's Brutus von Jahn-Eberhard; 13—14) Haeusser, Gesch. der Reformation und der Franz. Revolution; 15) Thesaurus Graecus vervollständigt; 16) Cicero de Fin. ed. Madvig ed. III.; 17) Cicero de oratore ed. Bake; 18) Cicero de legg. ed. Vahlen; 19) Lexikon zu Cicero's Reden von Merguet, vol. I.; 20) Madvig, Emend. in Cic. libros phil.; 21) Verhandlungen der Sächsischen Direktoren-Conferenz II.; 22) Macrobius ed. Eyssenhardt; 23) Martianus Capella ed. Eyssenhardt; 24) Seneca Rhetor ed. Kiessling; 25) Madvigii Adversaria II.; 26) Cicero, de rep., de legg., de fato, Paradoxa, Tusc. ed. Moser-Creuzer; 27) M. Seyffert's Laelius 2. Aufl.; 28) Cic. et Augustini Academica ed. Orelli; 29) Cic. Opp. ed. Orelli, 4 voll.; 30) Cic. Opp. ed. Kayser-Baiter, 11. voll.; 31) Cic. p. Plancio ed. Wunder; 32) Du Rieu, Schedae Vaticanae; 33) Klein, Fragmente Ciceronischer Reden; 34) Cic. de nat. deor. ed. Schömann, 4. Aufl.; 35) Q. Cicero ed. Bücheler; 36) Cic. Epp. ed. Wesenberg, 2 voll.; 37) Wesenberg, Emend. Cic. Epp.; 38) Zeller, Gesch. der Griech. Philosophie, 2. Aufl. 5 Bde.; 39) C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum, 5 voll.; 40) Mullach, Fragm. philos. graec., 2 voll.; 41) Ribbeck, Fragm. trag. et com. Lat., 2 voll.; 42) Lucretius ed. Munro; 43) Diogenes Laertius ed. Cobet; 44) Sextus Empiricus ed. Bekker; 45) Volkmann, Rhetorik; 46) Nipperdey's Opuscula; 47) Cic. de rep. ed. Heinrich; 48) Cic. epp. ad Atticum ed. Boot, 2 voll.; 49) Ritschl's Opusc. III.; 50) Peter, Röm. Gesch. in kürzerer Fassung; 51) Schmidt's Griech. Syn. II.; 52) Dräger, Lat. Syntax II.; 53) Kühner, Ausf. Lat. Gramm. II, 1; 54) G. Grote, history of Greece, II. ed. in 12 Bde.; 55) Kocks, der Krieg von 1870; 56) Droysen's Gesch. Alex. der Diadochen und der Epigonen, 2. Aufl.; 57) O. Jahn, Archäol. Abhandlungen; 58) Cic. de Inv. ed. Lindemann; 59) Peschel, Gesch. der Erdkunde, 1. Abth.; 60) Weber, Weltgesch. XIII.

2) Geschenke:

a) Von Herrn Dr. Conzen: 1) Dilthey, Gesch. des Gymn. zu Darmstadt; 2) Linde, Hessisches Unterrichtswesen.

b) Von Herrn Dr. Zimmermann: 1) Lucanus ed. Weber, 3 voll.; 2) Soph. ed. Wunder, 2 voll.; 3) Lysias et Aeschines ed. Bremi; 4) Anacreon ed. Möbius; 5) Delectus Epigr. ed. Jacobs; 6) Theocrit ed. Wüstemann; 7) Plinii Epp. et Panegyrici latini ed. Bip.

c) Von dem Unterzeichneten: 1) Aeschines Rede gegen Ktesiphon; 2) Cic. de Inv. rec. 1878.

d) Aus dem Nachlass des sel. Prof. Hüffell: 1) Pauly's Encycl. 8 Bde.; 2) Freund's Lat. Lex., 4 Bde.; 3) Plato ed. Baiter-Winkelmann; 4) Cic. p. Mil. ed. Freund; 5) Cic. Laelius von Seyffert; 6) G. Traut, Griech. Formen-Lexikon; 7) Seneca ed. Haase; 8) Terentius ed. Klotz, 2 voll.; 9) Kühner's Griech. Gramm., 2 Bde.; 10) Vigerus ed. Hermann; 11) Weidner, Lat. Stilübungen; 12) Hand, Lehrbuch des Lat. Stils, und Uebungen des Lat. Stils; 13) Berger, Lat. Stilistik; 14) Thuc. ed. Poppo, 4 voll.; 15) Plutarch. ed. Sintenis, 5 voll.; 16) Hom. Hymni ed. Franke; 17) Schol. Odyss. ed. Buttmann; 18) Aristot. poet. ed. Hermann; 19) Aeschyli Prom. Ag. ed. Blomfield; 20) Appiani Anab. ed. Krüger; 21) Plut. Them. ed. Sintenis; 22) Soph. ed. Wunder I. 1, 3, II. 1; 23) Dem. ed. Bremi, vol. II; 24) Dem. in Mid. ed. Buttmann; 25) Plato ed. Stallbaum III. 1; 26) Jul. Caesar graece; 27) Herodot ed. Bekker; 28) Pindar ed. Dissen; 29) Plato ed. Wolf; 30) Cic. Cato maior graece ed. Hess; 31) Apollodor ed. Heyne; 32—33) Xenoph. Anab. ed. Krüger, ed. Kühner; 34) Xenoph. ed. Weisse, 6 voll.; 35) Lycurgi Leocratea ed. Blume; 36) Oratores Attici ed. Bekker, 5 voll.; 37) C. Fr. Hermann, Griech. Staatsalterth.; 38) Ruperti, Röm. Antiquitäten; 39) Creuzer, Röm. Antiq.; 40) Schaaf, Antiq. der Griechen; 41) Hoffa-Boiesen, Röm. Antiq.; 42) Bernhardy, Grundriss der Röm. Litteratur; 43) Lange, Röm. Alterth., 2 Bde.; 44) Baehr, Gesch. der Röm. Literatur; 45) Arist. Nubes ed. Hermann; 46) Horatius ed. Döring; 47) Hesiod ed. Göttling; 48) Ovid. ed. Merkel, ed. Gierig; 49) Hor. Sat. Epp. von Krüger; 50) Hor. Sat. von Heindorf; 51) Persius ed. Weber; 52) Einhardi vita K. M. ed Pertz; 53) Ernesti, Claris Cic.; 54) Wyttenbach, praec. philos. logicae; 55) P. Burmann. Antiq. Rom.; 56) Ruthard's loci memoriales; 57) Plinii Epp. ed. Orelli; 58) Caesar ed. Oudendorp 2 voll., ed. Kraner 2 Bde., b. g. von Seyffert; 59) Quint. lib. X. ed. Frotscher, ed. Herzog; 60) Quint. ed. Gernhard; 61) Caes. b. g. von Doberenz; 62) Juvenalis ed. Weber; 63) Cic. Eclogae ed. Hottinger; 64) Cic. Tusc. ed. Klotz; 65) Cic. de or. ed. Piderit; 66) Cic. orr. sell. ed. Heine; 67) Cic. Tusc. von Meissner; 68) Cic. Cato m. von Sommerbrodt; 69) Cic. orr. von Möbius, vol. I.; 70) Cic. p. Archia ed. Stürenburg; 71) Cic. Reden von Halm, 3 Bde.; 72) De nat. deor. von Schömann; 73) Cic. de Off. v. Gruber; 74) Cic. Laelius ed. Nauck; 75) Cic. epp. sell. ed. Dietsch; 76) Cic. Orator von Jahn; 77) Catull. ed. Sillig, ed. Lachmann; 78) Plauti Captivi ed. Lindemann; 79) Tacitus ed. Doederlein, 2 voll., ed. Nipperdey vol. I.: 80) Juvenalis von Weidner; 81) Sallust ed. Fabri, Herzog, Jacobs, Dietsch, 4 Bde; 82) Corn. Nepos von Volkmann; 83) Xenoph. Cyrop. von Hertlein; 84) Valerius Maximus ed. Halm; 85) Scriptores hist. Aug. ed. Peter, 2 voll.; 86) Plautus ed. Fleckeisen, 2 voll.; 87) Curtius ed. Foss, ed. Mützell; 88) Lucretius ed. Eichstädt; 89) Sueton ed. Bremi; 90) Völker, Mythische Geographie; 91) Lorentz Gesch. des Alterthums; 92) Brandis, Gesch.

der Philos., vol. I.; 93) Munk, Metrik; 94) O. Müller, Handbuch der Archäologie; 95) Reinhold, Gesch. der Philosophie; 96) Hegel, Phänomenologie; 97) Berlins Antiken; 98) Müller, Wissensch. der Sprache, Bd. I.; 99) Schäfer, Grundriss der Gesch. der deutschen Lit.; 100) Rommel, Philipp der Grossmüthige; 101) Nibelungen ed. Lachmann; 102) Dieffenbach, Gesch. Hessens; 103) Dahlmann, Quellenkunde; 104) Archenholz, historia belli septennis; 105) Caspers franz. Gramm.; 106) Novum Testam. graece; 107) Lehmann, Mechanismus des Periodenbaues; 108) K. F. Becker, Organismus und deutsche Grammatik; 109) Hoffmann, Deutsche Gramm.; 110) Bauer, Deutsche Gramm.; 111) Vilmar, Deutsche Gramm.; 112) Andersen, Deutsche Orthographie; 113) Ziemann, Gothisch-hochdeutsche Wortlehre; 114) Herling, Lehrbuch der Stilistik, 2 Bde.; 115) Heinze, Dispositionsentwürfe; 116) Cholevius, Dispositionen und Materialien, 2 Bde.; 117) Palmer, Ev. Pädagogik; 118) Rosenkranz, Gesch. der Poesie, 3 Thle.; 119) Solger's Vorlesungen über Aesthetik; 120) Wackernagel, Deutsches Lesebuch; 121) Naegelsbach, Gymnasialpädagogik; 122) Probst, Lat. Phraseologie; 123) Weidner, Beiträge zu Lat. Stilübungen; 124) Berger, Stilistische Vorübungen; 125) Weber, Uebungsschule des lat. Stils; 126) Naegelsbach's Ueb., Heft III.; 127) Forbiger, lat. Stilübungen; 128) Grotefends Commentar zu den Materialien; 129) Naegelsbach, Lat. Stilistik; 130) Haacke, Lat. Stilistik und gramm.-stilist. Lehrbuch; 131) Heinichen, Uebungen im lat. Stil.; 132) Kühner's lat. Schulgr. und Anleitung zum Uebersetzen, 3 Abth.; 133) Zumpt, Lat. Gr.; 134) Ramshorn, Lat. Gr.; 135) Weissenborn, Lat. Gr.; 136) Putsche, Lat. Gr.; 137) Madvig, Lat. Gr.; 138) Billroth-Ellendt, Lat. Gr.; 139) Berger, Lat. Gr.; 140) O. Schulz, Lat. Gr.; 141) Müller-Lattmann, Lat. Gr.; 142) Menge, Repetitorium; 143) Seyffert's scholae latinae; 144) Krebs' Anleitung; 145) Sauppe, Themata zu lat. Aufs.; 146) Holzer, Lat. Uebungsbuch; 147) Klaucke's Aufgaben; 148) Schmalfeld, Lat. Synonymik; 149) Tischer, lat. Uebungsbuch; 150) Dünnbier, Lat. Uebungsb.; 151) Capelle, Anleitung zum lat. Aufsatz; 152) Döderlein, Vocabularium; 153) Friedemann's, Lat. Versification; 154) Firnhaber, Materialien zum Uebersetzen; 155) Lat. Uebungsbücher von Geist, Dronke, Seyffert; 156) Pfau, Metrik; 157) Seyffert, Lesestücke; 158) Curtius, Griech. Gr. mit den Erläuterungen; 159) Kühner, Elementar- und Schulgr. der griech. Sprache; 160) Griech. Gr. von Matthiä 2 Bde., von Thiersch, von Krüger 2 Bde., Bäumlein, Rost, Berger, Müller; 161) Madvig, Syntax der gr. Spr.; 162) Franke's Aufgaben; 163) Lucas, Formenl. des ionischen Dialekts; 164) Göttling, Lehre vom Accent der gr. Spr.; 165) Haake's Materialien; 166) Haupt's Vorschule zum Studium der gr. Tragiker; 167) Stoll, Anthologie griech. Lyriker; 168) Pinzger, Formenlehre des epischen Dialekts; 169) Geist, gr. Chrestomathie; 170) Tacitus Agricola von Walch; 171) Xen. Anab. von Vollbrecht; 172) Homers Odyssee von Faesi; 173) Geist, Lucians ausgew. Schriften; 174) Voigtländer, Lucians Todtengespräche; 175) Theocrit von Fritzsche; 176) Thucyd. von Boehme; 177) Demosth. phil. Reden von Rehdantz; 178) Plutarch's Biogr. von Siefert, 2 Hefte; 179) Kühner, Xenophons Denkbücher; 180) Plato von Cron, vol. I.; 181) Herodot von Abicht; 182) Koch, deutsch-lat. Wörterbuch der geogr. Eigennamen; 183) Zumpt, annales; 184) Weidner, Quellenbuch II, 1; 185) Wolf's Prolegomena; 186) Friedemann's Gradus; 187) Seyff. Palaestra musarum, pal. Cic.; 188) Hartung, Themata; 189) Krebs, Antibarbarus; 190) Hoffmann's Logik und Rhetorik; 191) Krüger's und Minkwitz Metrik; 192) Poetik von Uschold, Beck; 193) Richter, Rhetorik; 194) Beck, Prosastil.

Mit diesem Geschenk konnte der Grund zu einer tüchtigen Hülfsbibliothek der Primaner und Ober-Secundaner gelegt werden.

VI. Oeffentliche Prüfung.

Freitag den 20. September:

Vormittags	8—8½:	IIb, 2.	Mathematik.
	8½—9:	IIb, 1.	Homer.
	9—10:	VIH.	Latein.
	10—10½:	VH.	Rechnen.
	10½—11:	IV.	Französisch.
	11—12:	IIa, 1.	Homer.
Nachmittags	2—3:	IIa, 2.	Livius.
	3—4:	IIIa, H.	Griechisch.
	4—5:	IIIb, H.	Latein.

Eine Schlussfeier kann in diesem Jahre nicht abgehalten werden.

VII. Anfang des neuen Schuljahres.

Anmeldungen neu eintretender Schüler werden am 14. October, Vormittags 8—12 und Nachmittags von 3—5 Uhr im Conferenzzimmer von der Direction entgegengenommen. Ausser dem Geburtsschein und dem Abgangszeugniss der zuletzt besuchten Anstalt ist auch der Impfschein und, wenn der Schüler das 12. Lebensjahr überschritten hat, der Revaccinationsschein vorzulegen.

Die Aufnahmeprüfungen werden am 15. October, von Morgens 8 Uhr an, abgehalten. Am 16. October, Vormittags 8 Uhr, beginnt der Unterricht.

Grossherzogliche Direction des Gymnasiums.

Dr. Weidner.

Die märchenhaften Bestandtheile der homerischen Gedichte.

Von Dr. F. Bender.

Der Erste, dem die Phantasie den Blick auf die grossen, immer wiederkehrenden Erscheinungen in der ihn umgebenden Natur gelenkt, ward auch der erste Mythenerfinder. Dem Betrachtenden unbewusst gesellte sich der Anschauung der Gedanke zu, und das Schwinden des Frühlings ward ihm zur Flucht der jugendlichen Göttin, der befruchtende Regen zum Symbol der Vereinigung des Himmelsgottes mit der Herrin der Erde. Ungesucht ward der älteste Mythus gefunden; und die, bei kleineren Verschiedenheiten, doch allen Zonen gemeinsame Einartigkeit der Erscheinungen, jener unwandelbare Wechsel von Tag und Nacht, Hitze und Kälte, Feuchte und Trockenheit, Fruchtbarkeit und Oede, Sonnenglanz und Wolkendüster erklärt hinlänglich ebenso die Uebereinstimmung wie die relativ geringe Zahl der Urmythen aller Völker. Aber bei diesen bleibt die fortschreitende Menschheit nicht stehen. Sie bemächtigt sich ihrer, reflektirt über sie, spielt mit ihnen; an die einfachsten Gedankenkörper schiessen, Krystallen gleich, neue an; die alten verändern sich durch gegenseitige Mischung und gewissermassen chemische Einwirkung auf einander: und die ausgebildeten Mythen sind da. Mehr ein Produkt der Entwickelung als der Neuschöpfung haben sie unter den Händen der Dichter und Priester oft unerwartet reiche, bunte Formen angenommen, während die Strenge der Zeichnung, die Klarheit des durchscheinenden Grundgedankens, die jene Urmythen auszeichnet, nicht bei ihnen gesucht werden dürfen. Die frei waltende Phantasie, die ihre Zahl bei einzelnen Völkern je nach individueller Begabung und lokaler Veranlassung fast in's Unglaubliche gesteigert, hat ihnen zugleich bei allen feiner angelegten Volksnaturen jenes edle Gewand der Idealität umgeworfen, das ebenso freundlich die nüchterne Natürlichkeit bedeckt wie es entschieden den phantastischen Flitter als schmückenden Genossen zurückweist. Aber die Mythenentwickelung geht noch weiter, und die luftigen Gedankenbilder müssen mit der organischen Natur den Process des Werdens und Zersetztwerdens bis zum Ende an sich in Erfüllung gehen sehen. Die menschliche Natur liebt es nach ihrer unergründlichen Art, manchmal ganz plötzlich den Verstand und Alles, was dem natürlichen Menschen allein richtig scheint, bei Seite zu werfen, sich gewissermassen alles logischen Denkens zu entledigen und mit den Flügelschuhen der Phantasie einer Welt der Wunder zuzueilen, in der Nichts mehr wunderbar ist. Sie nimmt dann den sehfrohen Blick, den gläubigen Sinn des Kindes an, der um so leichter das Wunderbare erträgt, da ihm ja von Tag zu Tag Unfassbares genug entgegentritt. Das Produkt dieser phantastischen Betrachtung und Umbildung des Mythus ist das Märchen. Bei dem unzweifelhaft sehr früh lebendigen Zuge nach derartiger Metamorphosirung wird es nicht gewagt sein, auch dem Märchen ein verhältnissmässig hohes Alter zuzuweisen und damit auch die Uebereinstimmung so vieler Märchenbildungen bei den verschiedensten Völkern und, was dem aufmerksamen Betrachter ganz besonders auffallend sein muss, selbst die Wiederkehr gewisser typischer Personen, die sich nicht durch spätere Uebertragung erklären lassen wird, in Verbindung zu setzen. Auch

das Märchen hat in gewissem Sinne seine Charaktermasken wie die italienische Komödie; und die homerischen Gedichte bieten uns Stoff genug, diese Beobachtung an Bestandtheilen zu machen, die, wie wir vielleicht erweisen können, nicht blos indogräkisch, sondern im weitesten Sinne international sind.

Neben dem Mythus geht als jüngere Schwester die Sage her. Während aber jener einen Naturvorgang als göttliches Weben und Walten fasst und in einem menschlichen Verhältnissen entlehnten Bilde zur Darstellung bringt, rückt diese menschliches Mühen und Wirken in die Sphäre des Uebermenschlichen empor und vergoldet die ehrenwerthe aber vielleicht recht nüchterne That eines kräftigen Genossen der Vorzeit mit dem Strahl der Poesie. Wie nah ist dann das Hinüberschreiten in's Phantastische! Ein Held, der Uebergewöhnliches vollbracht, soll er nicht auch Unmögliches vollbringen können? Mit seinen grösseren Zwecken ist er selbst gewachsen; göttliche Hülfe begleitet ihn: ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον (Sophocl. Ant. 360). Die Phantasie findet ihr Vergnügen daran, dem Braven antagonistische Kräfte in den Weg zu stellen, die er überwinden muss; und wie oft Ein Gedanke der Vater von tausend anderen sein kann, ist leicht Ein märchenhafter, vielleicht ursprünglich nur angedeuteter Zug die Veranlassung zur Erfindung eines ganzen Märchencomplexes. So finden wir beispielsweise die Sage von Dietrich, dem Berner Helden, von märchenhaften Geweben (Laurin und sein Rosengarten u. a. m.) ganz umsponnen. Ist demnach die schlichte Sage, ihrer Entstehung und ihrem Charakter gemäss, nur selten die Mutter eines Märchens, so kann sie doch — wie besonders einige Beispiele aus der russischen Volksliteratur zeigen [1]) — durch Umwandlung einzelner und vorzüglich durch Beifügung neuer Bestandtheile am Ende selbst zum Märchen werden.

Endlich hat eine liebevolle und phantasiereiche Betrachtung der einfachsten *menschlichen Verhältnisse*, wie das der Geschwister zu einander, der Stiefmutter zu den Stiefkindern, des geplagten Ehemanns zur herrischen Gattin u. s. w., Veranlassung zur Entstehung einer ganzen Reihe von Märchen gegeben. Frei von dem Einfluss mythologischer Reminiscenzen spiegeln sie, oft mit den rührendsten Zügen, die besten Seiten eines Volkscharakters wieder und sind demgemäss Ehrendenkmale der Nation aus vergangener Zeit. Nur wo die Ehe heilig, wo das Verhältniss der Blutsverwandten als ein unauflösliches Band werth gehalten wird, spriessen diese zartesten Triebe empor; und wenn wir Deutsche auch nicht so weit gehen sollten, denjenigen Völkern, die dem Gang ihrer religiösen Entwickelung gemäss derartige Blüthen des Volksgemüths nicht aufzuweisen haben, überhaupt den Besitz des echten Volksmärchens streitig zu machen, haben wir doch allen Grund, uns des altwerthen Besitzes recht sehr zu freuen.

Die durch eine Reihe von Forschungen begründete Ansicht von der Entstehung der weitaus meisten Märchen aus ursprünglichen Mythen oder sagenhaften Erzählungen, mögen die ursprünglichen Bestandtheile derselben im Lauf der Jahrhunderte noch so unkenntlich geworden sein, liefert uns allein die Erklärung aller der Kleinigkeiten, die als Merkmal des Märchens aufgeführt werden können, und gibt uns damit zugleich den untrüglichen Probirstein in die Hand, an dem wir die eigentlich märchenhafte Behandlung eines Stoffes von einer anderweitigen sofort werden unterscheiden können. Und merkwürdigerweise folgen selbst die mythenlos entstandenen Märchen in Bezug auf diese Charakteristika im Ganzen dem Beispiel der Mythensprösslinge, nur dass bei ihnen aus guten Gründen an die Stelle des *Wunderbaren* das *Naive* zu treten pflegt.

Das Märchen arbeitet und bildet wie eine Camera obscura. Die riesigen, oft noch in nebelhaften Umrissen erscheinenden Göttergestalten des Mythus werden durch die Sammellinse kindlicher und das Plastische, das Anschauliche liebender Phantasie zu menschlichen Wesen verdichtet; aber sie

---

[1]) So die »Geschichte von dem berühmten und tapferen Ritter Ilija, dem Muromer und dem Räuber Nachtigall« und theilweise auch das »Märchen von dem berühmten und tapferen Helden Bowa Korolewitsch und der schönen Königstochter Druschnewna« (Dietrich, Russ. Volksm. Nr. 6 und 7).

müssen doch auf einer höheren Lebensstufe stehen als die δειλοὶ βροτοί, und so erscheinen sie uns im Märchen als Könige, Prinzen und Prinzessinnen; wohl auch als Zauberer und Hexen. So wird der Frühlingsgott Sigurd, der die von Nordschein umlohte, im Eispanzer erstarrte Erde (Brunhild) mit heissem Kuss zu neuem Leben ruft, zum muthigen Prinzen, der die Dornhecke siegreich durchschreiten und das von der Zauberspindel (dem Schlafdorn Wotan's) in Schlaf versenkte Königstöchterlein erwecken darf. So erscheint der schöne Lichtmythus von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Donnerers nach Jahrtausenden wieder als Märchen von dem König mit der angeschwollenen Wade [1]), aus der nach einem Dornstich eine schöne Jungfrau hervorspringt, am ganzen Körper gewaffnet, Lanze und Helm tragend. In beiden märchenhaften Umgestaltungen ist ein *Wunder* zu verzeichnen; im Dornröschen, dass gerade *dieser* Prinz durch die sonst unbezwingliche Dornhecke hindurchdringt und dass sein Kuss wahrhaft lebenverleihend ist, im zakynthischen Märchen, dass des *Vaters* Wade zur *Mutter* wird. Kein Wunder auch! Im Hintergrund stehen Phöbos und Zeus, Sonnenwärme und leuchtender Himmelsglanz, und wie sie in der Natur Wunder wirken, so darf auch ihren menschlichgestalteten Vertretern das Wunder nicht fehlen. Aber nicht mit diesen ursprünglichen Göttergestalten allein operirt das Märchen; auch das nüchterne Menschendasein muss ihm Objekte liefern, die es dann entweder in listigem Wettkampf mit den eben berührten höheren Potenzen oder im Verhältniss treuer Clientel zu denselben auftreten lässt. Erscheinen aber, wie dies in einigen Märchen der Fall, nur Menschen in Reibung mit Menschen, so ist es nicht auffallend, sondern nur consequent, dass dann das Wunderbare wegfällt und die *naive* Schilderung menschlicher und natürlicher Verhältnisse — wobei die phantasievolle Belebung der Natur eine grosse Rolle spielt — an seine Stelle tritt.

Aus der Abstammung des Märchens vom Mythus erklärt sich ferner sein Verhalten zu der Bestimmung von *Ort und Zeit*, das, kurz gesagt, sehr negativ ist. Denn, mögen auch die Empfindungen, die im Menschen durch die Naturerscheinungen erregt werden, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden ziemlich verschieden von einander sein, die Erscheinungen selbst sind sich ihren *Elementen* nach überall und zu jeder Frist gleich geblieben. Die Beobachtung von Gluth, Helle, Wolken, Regen, Gewitter, Hagel, Reif, Schnee und was sie überwindet, dann auch, freilich lokal beschränkter, der vulkanischen Erscheinungen ist überall die Grundlage der Mythenbildung gewesen; und weil sie im *Grunde* überall gleich ist, weiss der Urmythus auch Nichts von einem Lokalbann: wo und wann der leuchtende Himmel plötzlich durch Wettergewölk bricht, kann Athene geboren sein. Und so bindet sich auch das Märchen nicht an Ort und Zeit; unsere deutschen Märchen beginnen nicht ohne Grund mit dem stereotypen „Es war einmal“ und schliessen nicht umsonst mit dem scheinbar platten, aber doch eine infinite Zeitbedeutung umfassenden refrainartigen Wort „Und wenn sie nicht gestorben sind, leben sie noch“ [2]). Wo hie und da Ortsbestimmungen sich finden, können wir sicher entweder auf Verquickung mit Sagenstoffen (wie in den oben S. 5 erwähnten russischen Volksmärchen) oder auf humoristische Absichten des ersten Erzählers (wie in dem ungarischen Märchen „Vom Teufel und den drei jungen Slaven“, Stier, Ung. M. Nr. 3) schliessen. Auch die Dichter des Kunstmärchens, Andersen nicht ausgenommen, haben sich diesen Zug zu Nutze gemacht; sie wissen es wohl, welcher Zauber für das kindliche Gemüth in der Vorstellung liegt, dass Alles das, was es eben hört, nicht da oder dort, sondern eigentlich überall und nirgends geschehen sei.

---

[1]) Auf Zakynthos. S. Bernh. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig, Teubner. 1877. S. 76.

[2]) Ganz ähnlich das *neugriechische* Märchen (Schmidt, Griech. M. u. s. w.), ebenso das *russische* (Dietrich, russ. Volksm. Leipz. 1831) und das *walachische* (Gebr. Schott, Wal. M. Stuttg. 1845). Ganz originelle Fassung desselben Grundgedankens zeigt das *ungarische* Märchen (vgl. Stier, Ungar. M. und Sagen. Berlin 1850, bes. Nr. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11, 13).

Mythus und Religion stehen im Alterthum in engster Wechselbeziehung zu einander. Mythologische Anschauungen haben nicht selten zu religiösen Festsetzungen Veranlassung gegeben; und wenn wir auch den eigentlichen Sitz und Halter religiösen Bewusstseins in der menschlichen Seele erkennen müssen, die unbewegt von Naturerscheinungen aus innerster Bestimmung an dem Erfassen des Göttlichen arbeitet, dürfen wir doch auch nicht leugnen, dass frühzeitig dunkle Resultate religiöser Ahnung durch ein der mythologischen Anschauung entnommenes Bild erst ihrem gewissermassen nebelhaften Dasein entrückt worden sind. Und da spielt denn die Zahl von Alters her eine nicht unbedeutende Rolle. Es ist kein Zufall, dass in den Mythologieen so vieler Völker dieselben Zahlen fast mit Hartnäckigkeit wiederkehren [1]); und selbst wo eine neue Religion ihr Siegeszeichen auf dem Grabe der überwundenen aufgepflanzt, selbst da noch tritt der alte Glaube wie ein Schatten nach Jahrhunderten in der Zahlensymbolik der Volksbräuche und des Märchens wieder hervor. Freilich muss er sich dann öfter bequemen, mit den Ueberlieferungen des neuen Glaubens auch auf dem Gebiet, das viele Menschenalter lang seine unbestrittene Domäne war, die Herrschaft zu theilen. Eins der lehrreichsten Beispiele für diese Erwägungen und zugleich das naheliegendste bietet uns die Culturgeschichte der germanischen Völker, in der sich die Fäden altheidnischer und christlicher Einwirkungen, religiöser und mythologischer Vorstellungen ganz besonders auf diesem Randgebiet der Religion merkwürdig verschlingen. Dies im Einzelnen nachzuweisen würde die Aufgabe eines umfassenden Werkes sein; hier sei nur ganz kurz auf einige Lieblingszahlen der Völker und die im Hintergrund stehende Anschauung hingewiesen. Keine Zahl wohl spielt im Märchen wie im Kinder- und Volksmund eine grössere Rolle als die „heilige" Drei. Die drei Söhne, die nach Thaten ausziehen; die drei Arbeiten, die zu Reichthum und Ehre oder gar zum Besitz der verzauberten Prinzessin führen; die drei drohenden oder helfenden Thiere; die drei Erscheinungsgestalten der Zauberer — sie kehren in einer ganzen Reihe von Märchen wieder vom Ganges bis zum Belt. Wir haben ein Märchen von den drei Glückskindern, den drei Fräulein im Walde, den drei Faulen, dem Teufel mit den drei goldenen Haaren, von den drei grünen Zweigen u. s. w. Woher das? Die indische Trimurti, die etruskische Dreigottheit, die griechischen drei Götterbrüder, die sich in die Herrschaft der Welt theilen, die christliche Trinität geben uns Antwort darauf [2]). Weiter. Die aufmerksame Beobachtung des gestirnten Himmels musste den Bewohnern der nördlichen Erdhälfte frühzeitig Ein Sternbild gewissermassen als Dominante im Akkord der Himmelslichter erscheinen lassen; die nüchtern zählende Betrachtung gab ihm den Namen Siebengestirn (Septemtriones) [3]), die vergleichende nannte es den Wagen und die mythologisirende machte einen Bären daraus. Erinnern wir uns dazu der Stelle im biblischen Schöpfungsbericht 1. Mos. 2, 2. 3. (Und also vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte; und ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er machte; und segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn) und des Gebotes des Herrn an die Kinder Israel 2. Mos. 31, 15. (Sechs Tage soll man arbeiten, aber am siebenten Tage ist der Sabbath, die heilige Ruhe des Herrn) [4]); ferner der Thatsache, dass zwischen Ostern und der Ausgiessung des heiligen Geistes ein Zeitraum von siebenmal sieben Tagen liegt, dass endlich auch in der nordischen Mythologie die Zahl Sieben eine wenn auch nicht hervorragende Rolle spielt — gar nicht zu gedenken der auf sieben Hügeln ruhenden Hauptstadt des Erdkreises — so wird es uns nicht auffallen, der Siebenzahl nun auch im Volksmärchen der christlichen Völker des Abendlandes öfter zu begegnen. Die sieben Farben des Regen-

[1]) Einige treffende Bemerkungen darüber bei Welcker, Götterlehre I, 51 ff.

[2]) Für die auch sonst vorkommenden Vielfachen von Drei (besonders häufig 9, 12, 24, 27, 30, 60) liefert das russische Volksmärchen eine stattliche Reihe von Beispielen.

[3]) Mit dieser Erklärung stimmt, wie ich nachträglich finde, M. Müller (Vorlesungen über die Wissensch. d. Sprache. 2. Serie S. 398) überein, der die sanskrit. Stämme star und târâ zur Begründung beifügt.

[4]) Vgl. auch den gewiss volksverständlichen Ausspruch Christi Matth. 18, 22.

bogens dagegen als Zahlenvorbild anzuführen, erscheint für das frühe Alterthum wenigstens bedenklich, da nach Geiger's und neuerdings nach Ewald's Untersuchungen [1]) ein nur langsames Fortschreiten der Farbenperception anzunehmen sein wird und aus den vedischen und homerischen Schriften, die, an Wortbildungen reich, gewiss auch für beobachtete Farbenabstufungen den entsprechenden Ausdruck gefunden hätten, eine bewusste Unterscheidung der sieben Regenbogenfarben nicht herauszulesen ist [2]). Dass die Ungarn eine so auffallende Vorliebe für diese Zahl beweisen, mag in lokalen Erinnerungen, vielleicht in geographischen Zufälligkeiten begründet sein. — Für das öftere Vorkommen von 5 und 10 bietet eine einfache Betrachtung von Hand und Fuss ausreichende Erklärung [3]).

Die Farbe spielt im Märchen im Ganzen eine wenig hervortretende Rolle. Auch im Märchen ist die That, *τὸ δρᾶν*, das Entscheidende, nicht die hie und da ganz lieblich oder auch schauerlich gestaltete Draperie. Immerhin aber möge diese nicht unbeachtet bleiben, da auch in solchen Nebendingen der schöpferische Volksgeist Gelegenheit findet, seinen Zug zum Natürlichen, allgemein Verständlichen, in die Augen Fallenden zu offenbaren. Die sich gegenseitig ausschliessenden Farben des Lichts und des Dunkels, Weiss und Schwarz (genau genommen freilich keine Farben, sondern nur Licht und seine Negation) erscheinen öfter mit einem gewissermassen ethischen Lack: Weiss als Symbol der Reinheit, Unschuld, geistigen Klarheit [4]); Schwarz als Farbe von Allem, was, geistig gesprochen, das Licht scheut. Mit dem Grün verbindet sich öfter der Begriff des Aufstrebenden, Freudigen,

[1]) A. Ewald, die Farbenbewegung. Erstes Heft. Berlin 1876.

[2]) Bei Homer wird der Regenbogen zweimal und zwar beide Male in der Ilias erwähnt. Die beiden Stellen geben verschiedene Farben an und beweisen damit, dass der Dichter sich einer Farbenabstufung im Regenbogen bewusst war; doch können sie nicht als beweiskräftig für die klare Unterscheidung bestimmter Farben angeführt werden. Die erste, Il. *Λ* 26—28, heisst:

κυάνεοι δὲ δράκοντες ὀρωρέχατο προτὶ δειρὴν
τρεῖς ἑκάτερθ', ἴρισσιν ἐοικότες, ἅστε Κρονίων
ἐν νέφεϊ στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων,

die andere, Il. *Ρ*. 547, 548,

ἠΰτε πορφυρέην ἶριν θνητοῖσι τανύσσῃ
Ζεὺς ἐξ οὐρανόθεν, τέρας ἔμμεναι u. s. w.

Erst Xenophanes und Aristoteles unterscheiden drei Farben; Ovid leiht mit dichterischer Uebertreibung (Metam. VI. 65—67) dem Regenbogen mille colores. Anders Kalidasa in Urvasi, Akt 4 (Uebers. von Lobedanz S. 72), wo er den König Pururava sagen lässt:

Es war kein Dämon! Eine Regenwolke,
Die holde Botin kühler Jahreszeit!
Es war kein Bogen eines wilden Kriegers,
Nein, Indra's siebenfarb'ger Bogen selbst!

Im Uebrigen s. Gladstone, der Farbensinn S. 12 ff.

[3]) Die Zählmethode nach dem quinquenalen und decimalen System findet sich bei vielen, man kann sagen den meisten, Naturvölkern; und zwar, was hier in Betracht kommt, in sprachlicher Verbindung mit dem dieses System veranlassenden Körpertheil, der Hand. So steht beispielsweise in der Sprache der Barea (s. Reinisch, Sprachen von Nord-Ost-Afrika 1. S. 41 u. 42) das unserem fünf entsprechende oita, ebenso uit (in uit-lefeta fünfzig) in sprachlichem Zusammenhang mit ad pl. at-ta Hand; ebenso wird im Hebr. חֲמִשָּׁה auf die zusammengezogenen (חֹמֶשׁ) fünf Finger, die Faust zurückgeführt. Die indogermanischen Bezeichnungen für fünf lassen sich schliesslich ebenfalls auf eine Wurzel pak (vgl. pugnus u. s. w.) und damit auf die geschlossene Hand zurückführen (Curtius, Grundzüge der gr. Et.[4] S. 458).

[4]) Das schützende Kraut Moly, das Hermes dem verzagenden Odysseus reicht, hat eine weisse Blüthe (Od. *κ* 304 *ῥίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος*); im russischen Märchen von Bowa Korolewitsch (Dietrich, R. M. Nr. 7) wird der vorher verwandelte Held durch Waschen mit einem weissen Pulver wieder jung und schön, während umgekehrt die schöne Druschnewna durch Waschen mit dem schwarzen Pulver alt und schwarz wird. Die Ausdrücke »weisse Hände« und »das weisssteinerne Schloss« finden sich im russ. Volksm. ungemein häufig. Aus naheliegenden Gründen.

auch Chevaleresken; seine Complementärfarbe Roth dagegen — die wunderbar genug in dem dänischen Märchen vom Ritter Grünhut [1]) als die Todfeindin von Grün erscheint — erinnert mit ihrer Gluth an Feuerbrand und Hölle, überhaupt Tückisches, Verzehrendes [2]). Hie und da, aber im Ganzen selten, wird ein Thier mit der ihm charakteristischen Farbe bezeichnet; Farbenbezeichnungen dagegen, die zugleich und zunächst Stoffbezeichnungen sind (z. B. Scheffel oder Truhen voll Goldes, silberne Rüstungen, kupferne Wälder u. s. w.), gehören nicht zu den Seltenheiten. Kann uns daher auch im Allgemeinen im Märchen ein Mangel jener unzähligen Farbentöne auffallen, die uns von den Malern und hie und da auch von malerischen Dichtern unserer Tage fast im Uebermass geboten werden, so muss uns gerade diese Beobachtung wieder daran erinnern, dass auch die Urmythen, ohne Rücksicht auf Farbennüancen, aus dem in's Auge tretenden Kampf von Licht und Schatten allein, von Sonnenglanz und Wolkenschwärze ihre ersten Befruchtungen empfangen haben.

Damit hängt endlich auch die merkwürdige, wahrhaft bevorzugte Rolle zusammen, die im echten Volksmärchen, wie überhaupt allen Volksschöpfungen, der Natur zugedacht ist. Sind doch im Grunde alle Mythenstoffe der Naturbetrachtung entnommen, sind doch die Mythen nichts Anderes als personificirte Naturerscheinungen! Es fällt freilich dem Menschen, der die Hälfte seines Daseins am Pult, in künstlich gewärmter Stube verbringt, nicht ganz leicht, sich im Geist auf eine Culturstufe zurückzuversetzen, in der Nichts von Allelem vorhanden war, was jetzt zumeist die Gesellschaft bewegt und unterhält. Unser Sinn grübelt dem Urbeginn der Dinge nach, der sittlichen Weltordnung, den politischen Complexionen — das Auge des vor 3000 Jahren lebenden Orientalen dagegen verknüpfte mit dem Stand der Gestirne, dem Zuge der Wolken die Gedanken an seine nächsten praktischen Aufgaben und Pflichten. Daher in den ältesten Dichtungen die auffallende Masse von der Natur entlehnten Bildern, deren Anwendung dem modernen Poeten nur entweder in Folge lebhafter Imagination oder als kalter Kunstgriff gelingen mag, während sie dem antiken Dichter unabweislich entgegensprang. Es ist ein merkwürdiges Zeugniss unseres Goethe, der wie kein anderer Poet den Geheimnissen der Natur nachgespürt, wenn er nach der Lektüre der Odyssee im Garten Palermo's bekennt: „Was den Homer betrifft, ist mir wie eine Decke von den Augen gefallen; die Beschreibungen, die Gleichnisse u. s. w. kommen uns poetisch vor und sind doch unsäglich natürlich, aber freilich mit einer Reinheit und Innigkeit gezeichnet, vor der man erschrickt.“ Die Personifikation also, meinen wir, das Menschlich-, Lebendigmachen des Thierischen oder gar Unbelebten ist ein Produkt naiven freudigen Sichversenkens in das Leben und Weben der Natur. Das Pferd, der Wolf, die Taube haben für den sinnigen Beobachter auch ihre Sprache und demnach auch ihre Gedanken; der Sturm, die Sonne, der See werden zu lebenden Wesen; und mag der moderne „Gebildete“ im Gewitter nur an elektrische Fluida, beim Sturm an die Mischung ungleichmässig erwärmter Luftschichten denken, doch lässt unser Sprachgebrauch mit bildlicher Kraft bis auf den heutigen Tag den Sturm heulen, das Gewitter grollen, den See zürnen, die Sonne lachen. Soll da nicht auch das Märchen das Recht haben, edle Rosse mit Sprache zu begaben [3]), Hirschen [4]) und selbst dem stummen Fisch [5]) die Zunge zu lösen, ja Rosen [6]) und gar einen See [7]) zu klugen

[1]) Svend Grundtvig, dän. Volksmärchen. Uebers. von W. Leo. Leipzig 1878. S. 193 ff.

[2]) Vgl. die Gestalt des Ritters Roth in dem dän. M. vom Ritter Grünhut und in dem ungar. M. von den drei Königssöhnen (Stier, Ungar. M. u. Sagen Nr. 1).

[3]) Schmidt, Griech. M. Nr. 23; ferner öfter in russischen und ungarischen Volksm.

[4]) Im zakynthischen M. von »Helios und Maroula« (Schmidt, Gr. M. Nr. 14 S. 105).

[5]) In den dänischen M. »Die Zwillingsbrüder« (Grundtvig S. 277 ff.) und »Die Wünsche« (ibid. S. 115 ff.) im russichen M. »Von Emeljan dem Narren« (Dietrich, Russ. Volksm. S. 171 ff.).

[6]) Im griechischen M. »Die Schönste« (Schmidt Nr. 10).

[7]) Im zakynthischen M. »Die siebenköpfige Schlange« (Schmidt Nr. 23).

menschlichem Ohr verständlichen Rathgebern zu machen? Auch die esthnische doch sehr in's Märchenhafte spielende Sage von Kalewipoeg bietet ein merkwürdiges Beispiel von einem redenden und denkenden Schwert [1]). Freilich sind diese schönen Spiele der Phantasie nur da möglich, wo die graue Theorie noch keinen Boden gefasst hat; wo diese, wo die Reflexion erscheint, kann kein echtes Volksmärchen mehr aufspriessen; und so müssen wir auch für unsere Zeit, deren Interessen auf viel realeren Gebieten liegen [2]), auf die Aussicht, diese liebenswürdigsten Kinder des Volkgeistes noch weiter geboren zu sehen, völlig verzichten.

Das Märchen will an und für sich weder Wissenschaft noch Moral lehren [3]); es will nur unterhalten. Und doch hat auch es seine Moral, freilich die liebenswürdigste und manchmal auch leichtsinnig-humoristischste, die man sich denken kann [4]): es lässt nach mancherlei Gefahren und Nöthen schliesslich immer den Guten, den Fleissigen, den Schlaukopf siegreich aus dem Kampf mit dem Bösen, Faulen, Uebermüthigen, Trotzigen hervorgehen. Und so wenig im Märchen von Gott die Rede ist, geben uns doch alle die Zauberer- und Nixengestalten mit ihren wunderbaren Verwandlungskünsten in ihrem ganzen Benehmen stillschweigend zu, dass über ihnen noch ein höherer Wille herrscht, der sie gewähren lässt, mit dem zu collidiren ohne Vernichtung aber als unmöglich angenommen wird. Es hängt mit dem vorhin erwähnten innigen Sichversenken des Volksgeistes in das Naturleben zusammen, dass diese Zauberer u. s. w. als Herrn eines Theiles der Schöpfung walten; der aber, von dem nur selten die Rede, thront über Allen als Beherrscher des Ganzen, des Alls [5]).

Mögen nun auch die vorstehend mitgetheilten Erwägungen für ein allseitiges Verständniss vom Wesen des Märchens nicht erschöpfend sein, so haben sie uns doch die ebenso einfache wie wichtige Wahrheit näher gebracht, dass die Natur es ist, der wir Mythus und Märchen verdanken. Und wie nach und nach aus dem Ur-(Natur-)mythus der Göttermythus entstanden, so ist, um mit M. Müller zu reden [6]), ein überwiegend grosser Theil aller Volksmärchen als detritus von Göttermythen aufzufassen [7]). Daher auch die festen, charakteristischen Merkmale, die bei dieser Auffassung alle ihre naturgemässe Erklärung finden: das Wunderbare und Naive; das vorwiegende Vorkommen von Königen, Prinzen und Zauberern (Götter); das theils freundliche theils antagonistische Verhältniss, in dem Arme, Taglöhner u. s. w. (Menschen) zu diesen stehen; das Fehlen einer bestimmten Ort- und Zeitangabe; die Wiederkehr bevorzugter Zahlen; die engen Beziehungen zum Naturleben und endlich die einfache Moral vom Sieg des Guten — im allgemeinsten Sinne — über den Schlechten.

Wenden wir nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen den Blick auf jenes meerumspülte Heim des geistreichen Päninsularvolks, dem die Poesie Homer's für alle Zeiten den Vortritt in dem Reiche des Schönen erobert hat, nach Griechenland. Wir erwarten nicht ohne Grund, dass ein Stamm, der in allen Hauptzweigen der Poesie wie der Prosa Mustergültiges, noch heute Herzerquickendes geschaffen, uns auch bei unserer Suche nach Märchen nicht im Stiche lassen wird. Aber wie sollen

[1]) Israel, Kalewipoeg S. 39 und S. 86. — Ebenso werden in der mongolischen Sage von Gesser Chan die Prallfelsen als denkend eingeführt (s. Jülg in d. Verh. der Philologenvers. von 1868 S. 64). Vgl. unten bei: Plankten.

[2]) Vgl. Klaiber, das Märchen und die kindliche Phantasie S. 9.

[3]) A. Weber, Pancadandachattraprabandha S. 2. Die vielen buddhistisch gefärbten indischen Märchen sind in dieser Hinsicht nicht Muster.

[4]) Abnorm ist das zakynth. Moralmärchen von »Helios und Maroula« (Schmidt, Gr. M. Nr. 14).

[5]) Natürlich mit Modifikationen je nach den Religionen der einzelnen Völker.

[6]) M. Müller, Essays II. S. 187 u. 199. Denn das dort von der Volkssage Angenommene darf in diesem Sinne auch für das Märchen beigezogen werden.

[7]) So auch schon J. Grimm: »Sie (die Märchen) sind, wie sich immer unzweifelhafter herausstellt, die wunderbaren letzten Nachklänge uralter Mythen, die über ganz Europa hin Wurzel geschlagen haben und geben reichhaltigen, um so unerwarteteren Aufschluss über verschüttet geglaubte Gänge und Verwandtschaften der Fabel insgemein.« Angef. von Liebrecht, in Ebert, Jahrb. 1860 S. 134.

wir enttäuscht werden! Schalkhaft bietet uns die hellenische Muse eine Hand voll Fabeln dar, Märchen nicht Eins, nur ein paar Scherben, die die Schüssel vermuthen lassen. Doch sehen wir uns diese nur einmal genauer an. Wenn in des Euripides „Rasendem Herakles“ Amphitryon der Megara die über des Vaters Abwesenheit betrübten Kinder in folgender Weise zu beruhigen räth:

v. 98. *ἀλλ' ἡσύχαζε καὶ δακρυρρόους τέκνων*
πηγὰς ἀφαίρει καὶ παρευκήλει λόγοις,
κλέπτουσα μύθοις ἀθλίους κλοπὰς ὅμως.:

wenn in der köstlichen Scene zwischen Bdelykleon und Philokleon in Aristophanes' Wespen auf des Ersteren Frage, ob Philokleon in Gegenwart gelehrter Leute etwas Gescheites vorzubringen sich getraue, Dieser bejahend antwortet und in der Folge gar schöne Mittheilungen verheisst:

v. 1176. *ΒΔΕ. τίνα δῆτ' ἂν λέγοις; ΦΙΛ. πολλοὺς πάνυ.*
πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι' ἁλοῦσ' ἐπέρδετο,[1])
ἔπειτα δ' ὡς ὁ Καρδοπίων τὴν μητέρα
ΒΔΕ. μή μοί γε μύθους, ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπίνων,
οἵους λέγομεν μάλιστα τοὺς κατ' οἰκίαν.
ΦΙΛ. ἐγῷδα τοίνυν τῶν γε πάνυ κατ' οἰκίαν
ἐκεῖνον, ὡς οὕτω ποτ' ἦν μῦς καὶ γαλῆ,
ΒΔΕ. ὦ σκαιὲ κἀπαίδευτε, Θεογένης ἔφη
τῷ κοπρολόγῳ, καὶ ταῦτα λοιδορούμενος,
μῦς καὶ γαλᾶς μέλλεις λέγειν ἐν ἀνδράσιν;

so belehren uns beide Stellen zweifellos darüber, dass bei Kindern und gemeinen Leuten derartige *μῦθοι* (denen wir bei aller Skepsis Verwandtschaft mit dem, was wir Märchen nennen, nicht bestreiten werden) beliebt und wirkungsvoll waren; und der Menschenkenner Aristophanes, der so oft direkt aus dem Volksleben geschöpft, würde ganz gewiss ebenso wenig den geschwätzigen Nichtswisser seine beabsichtigte Erzählung mit *ἦν ποτε*[2]) beginnen lassen, wenn nicht dieser Anfang schon damals der stereotype für ähnliche „*μῦθοι*“ gewesen wäre, als er dem Bdelykleon die verächtlichen Worte in den Mund gelegt hätte, wenn nicht wie heutzutage schon im alten Griechenland die „Gebildeten“ es verschmäht hätten, Märchen zu hören und zu erzählen. Mütter und Ammen sind stets die eigentlichen Hüterinnen des Märchens[3]) gewesen, und auch ohne im Einzelnen zu wissen, wie nun die vorliegenden Stoffe in Athen u. s. w. verarbeitet worden sind, dürfen wir aus inneren Gründen, aus der subjektiven Natur des Weibes und aus der bestimmten Begrenzung, die das Auffassungsvermögen des Kindes der jedesmaligen Erzählung vorschrieb, immerhin mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass jene *μῦθοι* weder mythologisch noch im Fabelsinne, sondern wirklich märchenhaft gehalten waren[4]). Welcker freilich ist anderer Ansicht[5]). Trotzdem er (Götterlehre I, 109) eine echt märchenhafte Stelle aus dem Plutarch anführt, spricht er dem griechischen Geiste die Kindlichkeit ab, die durch das deutsche,

---

[1]) Ich führe die Stelle ganz an, weil sie einer Gespenstergestalt Erwähnung thut, die bis auf den heutigen Tag im griechischen Volksleben und Märchen eine merkwürdige Rolle spielt, die Lamia, jetzt Lamnissa (vgl. B. Schmidt, Gr. M. Nr. 5); über sie s. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I, 133 ff.

[2]) Wie auch im neugriechischen und deutschen Volksmärchen.

[3]) Einige treffende Bemerkungen hierüber bei M. Müller, Essays. II. Abth. XXII und XXIII.

[4]) Die u. A. von B. Schmidt, Griech. M. S. 12, Anm. 2. 3. 4 weiter beigebrachten Stellen Plat. Gorg. p. 527 A; Rep. I, p. 350 C; Plut. Thes. 23; Philostr. Heroicus I, 1 (*καὶ κατεμυθολόγει με ἡ τίτθη χαριέντως αὐτὰ ἐπᾴδουσα καί τι καὶ κλαίουσα ἐπ' ἐνίοις αὐτῶν*) mögen hier nur erwähnt sein.

[5]) Welcker, Götterlehre I, 107.

slavische und persische Märchen wehe. Er mag wohl darin Recht haben, dass die meisten der griechischen Ammenerzählungen Beispiele für die bekannte Abschreckungs- und Belohnungstheorie gewesen sind; aber machen es unsere Ammen nach dieser Seite hin anders? Und haben wir trotzdem nicht doch einen wahren Reichthum an Märchen, die wir jetzt mit Stolz unser nennen? Haben wir diesen Reichthum aber vor den Arbeiten der Brüder Grimm völlig gekannt und gewürdigt? Welcker führt ferner die Einführung des Christenthums als ein Hauptmoment für die Entstehung von Märchen besonders im nordwestlichen Europa an: die zurückgedrängten heidnischen Mythologieen, sagt er, verwandelten sich in gefällige Erzählungen. Das ist ganz richtig. Aber haben nicht auch die Inder Märchenstoffe vor Christus und ohne Einwirkung Buddha's? Wenn wir nun auch zugeben, dass, wie Welcker fein herausfühlte, der griechische Volksgeist ein anderer ist als der deutsche, männlicher, ohne alle Sentimentalität, auf das Praktische und in der Kunst auf das Plastische, Formschöne gerichtet und deshalb wohl auch den üppigen Ausgeburten der Phantasie nicht besonders geneigt, so können wir zwar vermuthen, dass der eigentliche Märchenschatz der Griechen im Verhältniss mit dem unsrigen klein gewesen, nicht aber, dass Märchen überhaupt nicht auf Hellas' Boden hätten wachsen können. Am allerwenigsten darf uns das Nichtvorhandensein von Märchenbüchern in der griechischen Literatur irre machen. Wir wissen es ja, dass die Männer nicht viel von diesen untergeordneten Dingen wissen wollten, gerade so wie die Gelehrten und Dichter des heiligen römischen Reichs deutscher Nation im 17. und 18. Jahrhundert. Das unendliche wissenschaftliche Interesse, das uns Heutige mit den geringsten Ueberresten vergangener Jahrhunderte verknüpft, hat auch das Märchen gewissermassen aus der Rumpelkammer an das Tageslicht gezogen und ihm sein zukommendes Recht eingeräumt; unsere Märchensammler arbeiten ja zunächst für die Wissenschaft, erst in zweiter Linie für die Kinder. Von dieser Art wissenschaftlicher Reflexion aber hatte das Griechenthum in seiner besten Zeit überhaupt noch gar keine Ahnung. Ich kann daher nur den Worten B. Schmidt's beistimmen (Griech. M. S. 12): „Selbst wenn keine einzige Notiz bei den alten Schriftstellern auf das Vorhandensein von Volksmärchen hinwiese, so würde, abgesehen von vielem Andern, schon die Thatsache allein, dass in der Odyssee mehrere Bestandtheile sich vorfinden, die einen ausgeprägt märchenhaften Charakter an sich tragen und mit der Märchen- und Sagenwelt anderer Völker die merkwürdigste Uebereinstimmung zeigen, mit vollem Rechte dafür geltend gemacht werden können“. Wie weit freilich diese Märchen altgriechischen Ursprungs sind, lässt sich hier noch nicht und bei einzelnen wohl überhaupt nie mit Sicherheit entscheiden, aber die Thatsache, dass sie in einem griechischen Werke, das man in alter und neuer Zeit mit Vorliebe die echteste Ausgeburt hellenischen Geistes genannt hat, an's Licht treten, sich unter's Volk mischen und niemals Beanstandung erfahren haben, niemals, soweit wir wissen, von den Griechen als etwas Fremdartiges empfunden worden sind, muss uns doch nachdenklich machen, ob wir das Recht haben, dem griechischen Volk einen Schatz alter märchenhafter Ueberlieferungen abzusprechen oder nicht.

Jedenfalls aber unterliegt die märchenhafte Beschaffenheit verschiedener Theile der Odyssee und auch einiger Partieen der Ilias keinem Zweifel. Ich sage „märchenhafte Beschaffenheit“; denn, wie jeder Kenner weiss, enthalten die homerischen Gedichte eine grössere Anzahl von Stellen, die uns momentan wie Grüsse aus dem Märchenlande anmuthen, aber schon mit den nächsten Versen wie eine trügerische Fata Morgana wieder zurückschweben, während nur zwei grössere Versgruppen, die Erzählung vom Abenteuer des Odysseus bei dem Riesen Polyphem und der Zauberin Kirke als ausgewachsene Märchen bezeichnet werden können. Betrachten wir nun alle diese Stellen einmal etwas näher in der Reihenfolge, wie sie in beiden Gedichten (Ilias und Odyssee) dem Leser begegnen.

I. Die Pygmäen.

Γ 3—7. Der Dichter vergleicht die lärmend in's Feld ziehenden Troer einer Kranichschaar, die bei Beginn der schlimmen Jahreszeit mit lautem Geschrei nach den Strömen des Okeanos hinstreben, den Pygmäen Mord und Verderben bringend. Diess Gleichniss bietet in seinen ersten Worten gar nichts Auffallendes. Die in jedem Herbst leicht zu machende Beobachtung von nach dem Süden gehenden Kranichzügen, nach den Strömen des Okeanos, der ja überall, also auch dort als die Welt umschlingend gedacht wurde; die Beobachtung des lauten, unverkennbar charakteristischen Geschrei's dieser Luftwanderer bot dem sinnig mit der Natur lebenden Dichter das Bild ungesucht. Aber dass die Kraniche gerade zu den Pygmäen fliegen und sich mit ihnen in einen Kampf einlassen, das rückt für den Griechen, dem der Name *Πυγμαῖοι* etwas bedeuten musste [1]), das ganze Geschichtchen in's Märchenhafte hinein. Bei der unzweifelhaften Verwandtschaft von *πυγμή* Faust mit *πύξ*, pugnus, sind die Pygmäen Menschen, wie sie sonst nicht vorkommen, eine Faust oder höchstens eine Elle (*πυγών*) gross; und wenn auch noch etwas stattlicher als unser Däumling und Andersens in einer Tulpe geborenes Däumelinchen, sind sie doch ebenso wie die 4 Spannen hohen Zwerge, denen Sindbad auf seiner dritten Reise begegnet, Märchengestalten echtester Art. Es ist ganz begreiflich, dass dem natürlich blickenden Menschen ungewöhnlich grosse wie ausnehmend klein gestaltete Wesen als etwas Widernatürliches, mit der unheimlichen Waffe des Heimlichen Begabtes vorkommen; darum gelten Riesen und Zwerge zumeist als direkte Sprösslinge von Naturkräften, darum sind sie auch entweder körperlich oder geistig so begabt [2]). Begegnen sie uns nun auch zunächst in unserm heimischen, dem germanischen Märchen, dessen Haupttummelplatz der Wald mit seinen Geheimnissen ist, häufiger als in dem der Südländer, so können wir doch im Angesicht unseres und anderer Beispiele ihr Vorkommen in den Phantasiegebilden des Orients nicht läugnen. Wie die Pygmäen im Einzelnen aussehen, sagt unser Dichter nicht; er weiss nur, dass sie eine *πυγμή* gross sind und dass sie am südlichen Okeanos wohnen; die Beobachtung von dem Kranichflug nach denselben Gegenden gab dann gar leicht zu der Vorstellung Veranlassung, dass so kleine Menschen nicht ohne feindliche Berührung mit den sie an Höhe jedenfalls überragenden Vögeln bleiben konnten. Diess die märchenhaften Bestandtheile unseres Gleichnisses.

Welche Thatsache aber, so fragen wir, mag nun diesen zweifellos märchenhaften Zügen zu Grunde liegen? Was besonders hat den Dichter veranlasst, den Wohnort der Zwerge gerade in jene Okeanosgegenden zu verlegen, die er auch als das winterliche Reiseziel der Wandervögel kennt? v. Sybel [3]) hat mit unverkennbarem Scharfsinn in einer Weise, die dem Mathematiker Ehre machen würde, dem Dichter die Entstehung des Mythus — denn er hält gerade diese Stelle für einen echten Mythus — nachconstruirt [4]). Er meint [5]), die regelmässig gemachte Beobachtung der Kranichwanderungen habe die Frage nach dem Ziel des Zuges und dem Verbleib der Vögel wachgerufen. Da die unmittelbare Anschauung des Ortes, an welchem der Zug zur Ruhe gekommen wäre, fehlte, sei die Darstellung des äussersten Randes der bewohnten Erde und der Fluthen des Okeanos hervorgetreten.

---

1) Vergl. Herod. III, 37.

2) Dabei gilt so ziemlich als Regel: Je grösser, desto dummer; je kleiner, desto pfiffiger.

3) Dr. L. v. Sybel, die Mythologie der Ilias. Marburg 1877.

4) Dass dieser »Mythus«, wie Sybel will, ein der Literatur und Kunst der Alten wohlbekannter ist, kann nur beweisen, dass der griechische Sinn gerade an solchen sonderbaren Gestalten, wie sie uns Homer und dann Hesiod zuerst vorführten, sein Vergnügen gefunden hat. Aehnliche Missgestalten in der deutschen Volkssage vom »Herzog Ernst«.

5) S. 7 ff.

Die weitere Frage sei nun, was dort aus den Kranichen werde. Alsbald stellte sich durch Analogie das Bild der Auszüge wehrhafter Schaaren dar, und so sei der Auszug der Kraniche als eine kriegerische Expedition gegen entfernte Feinde angesehen worden. Was für Feinde, forscht Sybel weiter, konnten das nur sein? Jedenfalls nur solche, die der Grösse der Kraniche gegenüber unter dem gewöhnlichen Menschenmass zu denken waren, also Pygmäen und zwar in menschlicher Gestalt. Soweit der Hauptsache nach der Verfasser der Mythologie der Ilias. Es fragt sich aber sehr, ob der Scharfsinn, mit dem hier ein regelrechter Mythus philosophisch construirt worden ist, nöthig gewesen ist. Naheliegende Gründe lassen mich von der Sache anders denken. Wer das Werk von Hartmann über die Nigritier (Berlin 1876) durchblättert, wird auf den SS. 492—494 eine in mehrfacher Hinsicht interessante Zusammenstellung finden, die schliesslich auch in die Erklärung unserer Stelle wenigstens einiges Licht bringen dürfte. Der Verfasser zählt dort die verschiedenen Zwergvölker Innerafrikas nach den ihm vorliegenden Quellen auf. Ganz besonders ausführlich behandelt er die im Süden des Monbuttulandes, zwischen 1—2° n. Br., wohnenden Akka, über die uns Schweinfurth die eingehendsten Mittheilungen gemacht hat [1]). Der genannte Reisende hörte schon bei der Fahrt auf dem oberen Nil von einem im Süden der Niam-Niam wohnenden, 3′ hohen Zwergvolk. Dass diese ungewöhnliche Kleinheit nicht etwa als einzelne pathologische Erscheinung zu fassen sei, davon konnte er sich erst bei König Mursa im Monbuttu-Land überzeugen, der ihm sogar einen 15jährigen Akka, Nsewuë, zum Geschenk machte. Schweinfurth hält sie für eins der Zwergvölker, die sich längs des Aequators quer durch Afrika erstrecken. Die Farbe der Akka, die nach Schweinfurth's wie nach Hartmann's Ansicht mit den Sän (Buschmännern) racelich zusammen zu stellen sind, gleicht der von gebranntem Café. Im Besitz eines bartlosen Gesichtes, einer auffallend grossen Ohrmuschel, eines nicht grade graciösen Hängebauchs, dagegen bewunderungswürdig zierlicher Hände haben sie oftmals ihren Nachbarn Beweise von grosser Sinnenschärfe, aber auch von Bosheit und Grausamkeit gegeben. Halten wir damit Kölle's Mittheilung [3]), dass diese Völker vortreffliche Schützen seien, zusammen und vergegenwärtigen wir uns das zwar von den Uebertreibungen Gladstone's [2]) noch ziemlich entfernte, aber doch nicht ganz abzuleugnende aegyptische Wissen des Dichters, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass die dunkle Kunde von der Existenz dieses trefflich schiessenden Zwergvolks im Innern Afrika's zusammen mit der Beobachtung der Kranichzüge nach jener Richtung hin die Vorstellung von einem unausbleiblichen Kampfe der Beiden leicht hat hervorrufen können. Auf diese Weise, denke ich, ist Alles erklärt. Man müsste dann gerade noch weiter gehen und auch den Kranichen eine menschliche Existenz unterschieben wollen. Auch hier würde Hartmann den Pfad zeigen. „Unter Bec-n-renf oder Bocchoris", berichtet er S. 53, „fiel um 715 der Aethiope Sabaka in Aegypten ein und gründete hier die sogenannte aethiopische Dynastie (bis 665 oder 667). Nach einer Inschrift war jener fremde Fürst im Lande der Nekesi, im Lande A-kes (Kusch, Nubien) geboren. Sab-gi bedeutet im Kenus-Berberi, Sab-ga im Donqualawi eine Katze. Es herrscht in Nubien noch heute die Sitte, Leute halb scherzend oder auch im Ernst mit Thiernamen zu belegen, so z. B. Timsah — Krokodil, Nimr — Panther, Asad — Löwe u. s. w. zu nennen. Manche dieser Namen wie Nimr, Asad werden sogar von ihrem Inhaber als auszeichnende mit Vorliebe geführt." Daneben erscheinen aber auch diese und ähnliche Thiernamen, wie Hartmann gleich darauf bemerkt, als Spitznamen, und bei dem gewiss nicht seltenen Vorkommen der Kraniche in jenen Gegenden [4]) wäre an und für sich die Annahme eines derartigen Namens für eine den Akka benachbarte mit ihnen in häufiger Fehde befindliche Völkerschaft nicht unmöglich. Der chronologische Zweifel würde sich bei der für jene Zeit anzunehmenden Stabilität innerafrikanischer Verhältnisse leicht beseitigen lassen.

---

1) S. Globus B. 28. Nr. 20. S. 308.

2) Gladstone, Homer und sein Zeitalter. Autor. deutsche Ausg. Jena 1877. S. 227 ff.

3) Koelle, Polyglotta africana, angef. bei Hartmann S. 493.

4) Wallace, geogr. Verbreitung der Thiere. Ed. Meyer. II. 397.

II. Bellerophontes.

Z 156—202. Glaukos und Diomedes sind zum Zweikampfe hervorgetreten. Von Letzterem nach Herkunft und Geschlecht befragt zeigt sich Glaukos nicht abgeneigt, dem Gegner seine Genealogie möglichst ausführlich zu entwickeln. Mit unverkennbarer Vorliebe verweilt er bei der Geschichte von den Thaten und Leiden des Helden aus Ephyra, Bellerophontes, des listigen Sisyphos untadeligem Enkel. Schönheit und gewinnende Männlichkeit hatten ihm die Götter gegeben, aber Proitos, unter dessen Scepter ihn Zeus gestellt, vertrieb den Edlen arglistig aus dem Argiverland. Denn als Anteia, des Proitos Gattin, die ihn liebentbrannt zum Fall zu bringen gesucht, seine Unschuld nicht zu rühren vermocht hatte, war sie lügnerisch zu Proitos getreten, ihm verläumderische Worte über Bellerophontes in's Ohr flüsternd. Auf's Höchste empört vermeidet es zwar der König, den Helden zu tödten, schickt ihn aber mit einem Uriasbrief (cf. 2. Samuelis 11, 15—17)[1]) an seinen Schwiegervater, den König von Lykien. Dort freundlich aufgenommen, neun Tage lang bewirthet, weist er am zehnten seinen Brief vor. Daraufhin befiehlt ihm der König erstens die aus göttlichem Geschlecht entsprungene dreigestaltige Feuer schnaubende Chimaira zu tödten; zum Zweiten ist ein Kampf mit den Solymern zu bestehen und endlich sollen die männergleichen Amazonen bezwungen werden. Da der Held aus allen diesen Kämpfen als Sieger hervorgeht, legt ihm bei seiner Rückkehr der tückische Lykier noch einen toddrohenden Hinterhalt; aber auch diesen bewältigt Bellerophontes und Keiner seiner Angreifer kehrt lebend zurück. Nun gibt ihm der König seine Tochter und die Hälfte seines Königreichs. Drei Kinder sind das Glück des Vaters, bis er den Göttern verhasst allein, sein Herz verzehrend, den Schritt der Menschen meidend, über die Aleische Ebene hinstreift.

Wenn es auch nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen sein kann, die mythologischen Disputationen, die sich an Namen und Gestalt des Bellerophontes angeknüpft haben, weiter zu führen — zumal bei der Lage der Dinge ein endgültig abschliessendes Resultat hier kaum zu erhoffen ist —, so fordern uns doch die märchenhaften Züge: von der Chimaira, von den 3 Arbeiten des Helden, von dem raschen, ganz wider Erwarten ihm zu Theil gewordenen Siegeslohn, zu einer etwas eingehenderen Betrachtung dieser uns sagenhaft entgegentretenden Erzählung auf. Homer erzählt uns nur den zweiten Theil von Bellerophontes' Lebensgeschichte; warum er so heisst und wie er, der doch eigentlich in Ephyra (Korinth) zu Hause, zu dem König Proitos nach Tiryns kommt, erfahren wir erst aus dem Scholion zur Stelle und einer Mittheilung des Apollodor. Nun belehrt uns jenes Scholion, dass Bellerophontes ursprünglich Hipponoos geheissen und nach Ermordung eines Korinthers Belleros seinen späteren Namen erhalten habe, während ihn Apollodor II, 3, 1 seinen eigenen Bruder Deliades oder Peiren oder Alkimenes erschlagen und dann zu Proitos fliehen lässt, der zwar zu Tiryns residirt, aber von dort aus auch über Korinth herrscht (Pausan. II, 4, 2). Proitos selbst war, wie Apollodor berichtet (II, 2, 1), von seinem Bruder Acrisius vertrieben zum König Jobates in Lycien geflüchtet: er heirathete dessen Tochter und kehrte später nach Argos zurück. Ist es nun nicht schon auffallend, dass Homer, der den Glaukos doch in Bezug auf seinen Ahnherrn nicht wortkarg sein lässt, von dessen Lebensgeschichte, bevor er zu Proitos kam, so gar Nichts wissen sollte? Wie leicht wäre es dem Dichter gewesen, die am Ende so unerwartet eintretende Melancholie des Helden mit jener früheren Fluchthat zu verknüpfen! Dass er es nicht thut, macht bedenklich. Und der etwa erhobene Einwand, dass Glaukos aus einer Art von Pietät den Mord verschweige, wird für einen homerischen Helden doch kaum mit Ernst gemacht werden. So kommen wir zu der Annahme, dass erst

---

[1]) Vergl. Russ. Volksm. ed. Dietrich S. 90. Auffallende Aehnlichkeit zeigt auch der Anfang der Geschichte des Sivavarma im 1. Buch von Somadeva's Katha Sarit Sagara. Ed. Brockhaus. Uebers. S. 16 f.

die spätere Zeit, die für den auffallenden Aufenhalt des Ephyräerhelden in Korinth eine Erklärung suchte, ihn zum *Βελλερο-φόντης*, zum Bellerostödter, stempelte. Dieser Belleros mag dann sein Bruder (hier fällt uns Timoleon ein, s. Corn. Nep. Tim. 1) oder Verwandter oder sonst wer gewesen sein. Nun ist freilich nicht zu leugnen, dass das in griechischen Eigennamen (cf. *Κρεσφόντης*) noch öfter vorkommende — *φόντης* tödtend bedeutet[1]); aber wenn wir nirgendwo etwas über jenen getödteten Belleros erfahren, wenn Eustath. 632, 6 berichtet, Bellerophon habe selbst auch Belleros geheissen, und an einer anderen Stelle (635, 6) sagt, *Βελλεροφόντης* sei = *Ἑλλεροφόντης ἤτοι φονεὺς κακίας, ἔλλερα γάρ φασι κατὰ διάλεκτον τὰ κακὰ*, so sind wir leicht versucht, dem Worte einen anderen tieferen Sinn unterzulegen. Nun scheint es mir wenig glaublich, anzunehmen, dass ein Held ganz im Allgemeinen nach der siegreichen Bekämpfung des Bösen, Feindlichen (*τὰ ἔλλερα*) *Βελλεροφόντης* genannt worden sei. Ob sich Pott's Erklärung durch Vritrahán, Vritratödter (d. i. Indra) lautlich rechtfertigen lässt, möchte ebenfalls bezweifelt werden. Dagegen hat die in lautlicher Erklärung von Pott's Ansicht abweichende, sachlich aber schliesslich mit ihm übereinstimmende Ausführung Müllers[2]) viel Glaubwürdiges. Er führt das griechische *βέλλερο* auf skt. varvara zurück, das, mit *εἶρος, ἔριον*, vellus, villosus stammlich verwandt[3]), in der Bedeutung zottig, haarig wirklich vorkommt. Wer ist nun aber jener Mörder des Zottigen? Es kann nur an Indra, den Lichtgott, gedacht werden, den Segenspender, der den befruchtenden Regen auf die Erde herabsendet. Denn der Regen strömt nicht eher, so lehren die Vedas, bis der Gott den schwarzen Dämon, die Wetterwolke, die schwarze Haut[4]), die das Nass gefangen hält, getödet i. e. gespalten hat[5]). Denken wir uns dieses villosum, dieses Vliess personificirt, so haben wir ein zottiges Thier, einen Widder vor uns; und es scheint mir ein dem Griechen unbewusster Reflex der ursprünglichen Bedeutung von *Βελλερο-φόντης* zu sein, dass er den Helden ausdrücklich zum Erleger ebenfalls eines villosum, nur feminini generis, der *Χίμαιρα* gemacht hat. Demnach ist Bellerophontes Doppelgänger des Herakles und Perseus[6]) und wie Jene im Grunde nichts Anderes als der über dunkle Dämonen siegende Gott des lichten Himmels. Auffallend bleibt immerhin mit dieser Auffassung des Mythus der vielleicht aus griechischer Autochthonenthumssucht zu erklärende Zug, dass der Sonnenheld, der doch naturgemäss dem Osten, dem Lykierlande entstammt sein sollte, durchaus zum Griechen gestempelt wird; ferner die ganz unabhängig von den übrigen griechischen Analogieen des Stammes var — z. B. *βάρβαρος* — gebildete Form *βέλλερο* und endlich das Hineinspielen eines Motivs, das der ursprünglichen Gestalt — sofern die Erklärung von Bellerophontes mit Indra überhaupt richtig ist — ganz ferne steht: die Verführungsgeschichte des Helden. Die Worte der Ilias (*Z* 160 ff.) zeigen eine so frappante Uebereinstimmung mit der Erzählung, wie Joseph von Potiphar's Weib versucht wird (1. Mos. 39, bes. 7 und 17)[7]), dass bei dem unleugbar ziemlich lebhaften Handelsverkehr zwischen Troas und der Südostküste des mittelländischen Meeres[8]) wohl an eine Uebertragung der hebräischen Geschichte gedacht werden kann. Dies angenommen, würden wir in der Bellerophontesgeschichte, so wie sie uns Il. *Z* 155—211 vorliegt, eine Verquickung uralten

---

[1]) M. Müller, Essays II, 154.

[2]) Essays II, 156 ff.

[3]) Curtius, Grundz. d. gr. Etym.[4] S. 347.

[4]) S. die von M. Müller am angef. O. citirten Stellen.

[5]) Vergl. noch Rigveda übers. von Grassmann (Leipzig 1876 und 1877. 2 Bände) I, 15, 16, 18, 24, 76, 78, 80, 81, 122, 127, 247, 248, 251. II, 59, 125, 136, 387.

[6]) Wie denn merkwürdig genug auch Hesiod Theog. 325 den Bellerophontes mit Hülfe des ursprünglich doch wohl der Perseussage angehörigen Pegasus über die Chimaira siegen lässt.

[7]) Cf. Koran Sure 12, wo die Sache freilich einen ganz anderen phantastisch erweiterten Ausgang nimmt.

[8]) Il. *Z* 290, wo von sidonischen Gewändern die Rede. S. auch La Roche zur Stelle in s. Ausg. mit Anm. II S. 66. — Ferner Il. I 381.

Sonnendienstes eranischen Ursprungs mit semitischen Traditionen und vielleicht schliesslich mit der nachklingenden Erinnerung alter Colonisationsfahrten nach Kleinasien zu erkennen haben, und es ist für diese Erklärung nicht bedeutungslos, dass die Haupthandlung in Lykien spielt, dem Eigenthum des Lichtgottes Apollo, der Verkehrsbrücke zwischen Kleinasien und der Ostbucht des Mittelmeers.

Viel zu weit würde es führen, auf die vielerlei möglichen und unmöglichen mythologischen Deutungen hier einzugehen, denen die mit Bellerophontes feindlich zusammenstossenden Wesen der Chimaira, der Solymer, der Amazonen unterworfen worden sind. Zwar hat man ziemlich allgemein in der ersten Gestalt

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο

eine Personifikation vulkanischer Gewalten, wie sie in Lykien noch jetzt ziemlich deutlich sich bemerkbar machen, erkennen wollen; weniger wusste man mit den Solymern anzufangen, deren Namen schon bedenklich in's Semitische weist (cf. Hierosolyma; שְׁלֹמֹה, שָׁלוֹם),[1] und endlich ist es eine zwar schöne Conjektur Sepp's[2]), die aber in diesem Zusammenhange erst noch weiterer Bestätigung bedarf, wenn er den Amazonenkampf unseres Helden mit der neunten That des Herakles, mit dem Bündniss des ägyptischen Horus und der Amazonenkönigin Myrina zusammenstellt und denselben als Sieg des Sonnendienstes über den Gestirndienst auffasst.

Und welches sind nun, da das Ganze, wenngleich viel Mythus drinsteckt, seiner ganzen Haltung nach doch nicht als Märchen bezeichnet werden kann, die märchenhaften Züge der Erzählung? Unzweifelhaft ist erstens die Chimaira eine Märchengestalt, jenes Wesen von abscheulicher Hässlichkeit, Löwen-, Ziegen- und Schlangenart in Einem Leibe vereinigend, feurigen verderblichen Hauch den Feinden entgegenschnaubend. Der „Drache" ist überhaupt eine Lieblingsgestalt des Märchens und gerade im griechischen (auch albanischen) Märchen spielt er noch jetzt eine grosse Rolle. Ist er doch selbst in die zarte Erzählung von Amor und Psyche und alle ihre Parallelen eingedrungen! Was diese unfassbaren Missbilder näher zu bezeichnen pflegt, ist gewöhnlich der Besitz eines oder mehrerer Köpfe, ungeheure Kraft und Schnelligkeit und eine diesen Eigenschaften entsprechende Stärke des Appetits, besonders nach saftigem Menschenfleisch. — Märchenhaft ist ferner der Zug, dass dem Helden grade drei[3]) Aufgaben gestellt werden und dass er sie, mögen sie noch so gefährlich erscheinen, selbstverständlich glücklich löst. Die Zahl drei spielt, wie schon oben erwähnt, gerade hier eine hervorragende Rolle. Auch im ungarischen Märchen von den drei Königssöhnen (Stier Nr. 1) harren des Helden drei Thaten (ebenso im ungarischen Märchen Nr. 10 und Nr. 14); im neugriechischen „Die drei Citronen" (Schmidt Nr. 5), „Die verzauberte Königstochter oder der Zauberthurm" (Nr. 6), in einer ganzen Reihe von dänischen und ganz besonders deutschen Märchen tritt dieselbe Zahl der Aufgaben als stereotype hervor. — Endlich entspricht es ganz der Naivetät des Märchens, wenn Jobates, der den gefürchteten Helden dreimal sozusagen in den Tod schickt und auch beim vierten Versuch den Kürzeren zieht, scheinbar, als wäre gar Nichts vorgefallen, demselben seine Tochter und die Hälfte des Königreichs „mit Vergnügen" überliefert. Das Naive liegt in der gemüthlichen Anschauung vom Wesen des Königthums, und es ist nur eine Consequenz dieser Anschauung, wenn in dem möglicherweise aus Russland herübergekommenen dänischen Märchen „Die Wünsche" (Grundtvig S. 115 ff.) Lars, der Urfaullenzer, ohne jeglichen Anstand von Seiten der Grossen Erbe des Königsthrones wird.

---

[1]) Zugleich ein weiterer Beweis für den oben berührten Handels- und demgemäss auch Ideenverkehr.
[2]) Altbayr. Sagenschatz. München 1876. S. 238.
[3]) Aehnlich muss Odysseus dem Kyklopen dreimal Wein bieten. Vgl. auch *Νεοελλ. Ἀνάλ.* I, 1 Nr. 10 (angef. von B. Schmidt, Griech. M. S. 226).

III. Die Rosse des Achilleus.

Achilleus, durch die Noth der Griechen endlich erweicht, gestattet seinem Patroklos am Kampfe Theil zu nehmen. Dieser hüllt sich in die Rüstung des Freundes (Il. *Π* 131—145), veranlasst den Automedon, die Rosse an den Wagen zu schirren

Π 149. *Ξάνθον καὶ Βαλίον, τὼ ἅμα πνοιῇσι πετέσθην,*
τοὺς ἔτεκε Ζεφύρῳ ἀνέμῳ Ἅρπυια Ποδάργη,

die unsterblichen (*Π* 154), einst dem Peleus von den Göttern geschenkten (*Π* 867, *P* 443), und zieht dann selbst in's Schlachtgetümmel, aus dem er nicht mehr lebend zurückkehren soll. Sobald die abwärts von der Schlacht stehenden Rosse des Aeakiden den Tod ihres Wagenlenkers vernehmen, weinen sie (*P* 427 ff.) und bleiben, weder durch Schmeichelworte noch durch Drohungen und Geisselhiebe Automedon's bewegt, eine Zeit lang regungslos wie eine Grabsäule auf ihrer Stelle stehen,

P 437. *οὔδει ἐνισκίμψαντε καρήατα· δάκρυα δέ σφιν*
θερμὰ κατὰ βλεφάρων χαμάδις ῥέε μυρομένοισιν
ἡνιόχοιο πόθῳ· θαλερὴ δὲ μιαίνετο χαίτη
ζεύγλης ἐξεριποῦσα παρὰ ζυγὸν ἀμφοτέρωθεν.

Zeus erbarmt sich der edlen Thiere, dass sie neugestärkt den Automedon aus der Feldschlacht in's Lager zurücktragen. Am folgenden Tage, nachdem Thetis von Hephästos neue Waffen für ihren Sohn erlangt hat, zieht dieser selbst in den Kampf, für den erschlagenen Freund Rache zu nehmen. Automedon und Alkimos schirren die Rosse an (*T* 392), der Erstere fasst die Geissel, Achilleus schwingt sich hinter ihm auf den Wagentritt und gibt, ehe die Axe sich umschwingt, seinen Thieren noch den naheliegenden Rath, den Wagenlenker diesmal nicht, wie Patroklos, todt im Gefilde zu verlassen. Da neigt das rasche Ross Xanthos das Haupt zur Erde und, von Hera mit Sprache begabt, weissagt es seinem Herrn mit klarem Bewusstsein das nahe Verderben (*T* 408—417). Tief ist der Eindruck dieser einfach düsteren Scene, und es beweisst auch nach dieser Seite hin wiederum die erstaunliche poetische Sensibilität des Dichters, dass er sofort hier abbricht und nach einer — ebensowohl vom Rhapsoden zu beobachtenden wie vom Urheber der Eintheilung in 24 Gesänge beobachteten — Pause ein ganz anderes Bild dem Hörer und Leser vorzuführen für gut findet.

Märchenhaft erscheint nur der Zug, dass die Rosse denken und reden[1]), fühlen und weinen; die merkwürdige Genealogie der Thiere müssen wir direkt in's Gebiet des Mythus verweisen. Der erwähnte Zug aber führt uns in eine solche Naivetät der Naturanschauung, in eine Zeit und Gegend so traulichen Zusammenlebens von diesem mit Vorliebe edel genannten Thiere mit dem Menschen zurück, dass es sich der Mühe lohnt, an der Hand eines so kundigen Führers wie Hehn[2]) einen kurzen Blick über seine Verbreitung und Benutzung in alter Zeit zu werfen. Als die Heimat des Pferdes sind die Kiessteppen Centralasiens anzunehmen; von da ist es allgemach nach Süden und Westen vorgedrungen und dem Mongolen, dem Türken treuster und geliebtester Begleiter auf allen Lebenszügen geworden. Wie es von seiner hervorragendsten Eigenschaft (Wurzel ak eilen) seinen Namen empfangen, ist es dem Nomaden Sinnbild der Schnelligkeit und, vielleicht ursprünglich von ihm gejagt, ihm wie den cultivirten Bewohnern Mesopotamien's und Kleinasien's und schliesslich Europa's als Reit- und Kampfwagenthier steter Begleiter im Krieg geworden. Die Arbeiten des Oekonomen

---

[1]) Die Gabe der Weissagung ein eranischer Zug, wie Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere. 2. Aufl. Berlin 1874. S. 48 erörterte. Auch bei den Germanen findet sich der Glaube an weissagende Rosse.
[2]) Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere. 2. Aufl. S. 20 ff.

zu unterstützen hat man ihm, wie aus vielen Stellen in Bezug auf weit auseinanderwohnende Völker ganz deutlich hervorgeht, in homerischer und noch späterer Zeit nirgends zugemuthet, dafür war der Ochse da, der, wie Aelian sagt, ja ein Landmann war und die Arbeit und Mühe des Menschen theilte. Dieser Anschauung entspricht dann ganz natürlich die hohe Meinung von dem Wesen und Werth des Thieres; als Begleiter des Mannes in die Schlacht wird es selbst gewissermassen zum Kämpfer, zum Helden, nimmt menschliches Wesen und Art an. Aber eben weil es selbst ein Stück vom Helden in sich trägt, will das Heldenross auch nur dem wirklichen Helden gehören, mit dem es dann völlig verwächst; den schwachen Reiter wirft es ab oder — wofür dieser ihm noch dankbar sein kann — lässt sich von ihm gar nicht finden. Solche Heldenrosse sind auch die berüchtigten Menschenfresser des Diomedes, die endlich in Herakles ihren Herrn finden; und dass auch unsere dem Achilleus gehörigen Thiere nicht Jedwedem pariren, zeigt *P* 475 ff. Die Rosse der Heldensage und die des Märchens sind nun durch eine feine Grenzlinie von einander geschieden. Dort tritt auch im Thiere das Heldenhafte, das Ueberkräftige stark hervor; welche Lasten diese Thiere zu tragen, wie rasch und wie weit sie futterlos zu rennen vermögen, dafür sind uns Odin's Sleipnir, Sigurd's Grani, Reinold's Bayard [1]) und die Leibthiere einiger in russischen Märchen vorkommenden Sagenhelden bekannte und rührende Beispiele, von Wittekind's, des Sachsenherzogs, Hänsken ganz zu geschweigen. Das Heldenross im Märchen dagegen fesselt uns zunächst durch die rührende Zuthunlichkeit an seinen Herrn, durch wahrhaft menschliches Gebahren; mit dem letztgenannten Vermögen überschreitet es das Gebiet der realen Wirklichkeit, und es ist nicht schwer, in Gedanken noch einen Schritt weiter zu gehen und sothanem Ross neben seinen körperlichen Vorzügen auch noch Ahnungs-, Denk-, Gefühls- und Redevermögen zu übertragen. Ganz besonders werden wir dies bei Völkern erwarten dürfen, die in innigerer Gemeinschaft mit dem Thiere stehend ihm seine Gedanken und Gefühle gewissermassen abzulauschen verstanden haben, so den Mongolen, Ungarn, Russen. Sind nun auch die Beispiele weniger häufig, in denen w e i n e n d e Pferde eingeführt werden, so hat doch B. Schmidt (Griech. M., S. u. Volkslieder S. 237) gerade auf einige sehr schöne Belege aus der Alexandersage, dem neugriechischen Volks- und Klephtenlied aufmerksam gemacht. Für r e d e n d e Rosse mögen die wenigen Beispiele genügen, die dem Verf. bei dem engen Umkreis seiner Lektüre in letzter Zeit sich dargeboten haben. Ein echtes Zauberpferd tritt uns gleich in dem gleichnamigen ungarischen Märchen (Stier Nr. 4) entgegen; es theilt die Eigenschaft der meisten Zauberpferde, hässlich und höchst unscheinbar zu sein, mit seinem Doppelgänger in „Eisenlaci“ (Stier Nr. 15); die Fähigkeit zu reden und klugen Rath zu ertheilen mit Vielen: mit Taigaröt, des Flammenkönigs Holofernus Ross; mit dem Renner Tugarins im russischen Märchen von Dobryne Nikititsch (O. L. B. Wolff, Märchenschatz I, S. 182); dem Füllen im zakynthischen Märchen von der siebenköpfigen Schlange (Schmidt Nr. 23) u. s. w. Letzteres führt uns in seiner Freundschaft mit dem Prinzen auf das walachische Märchen „Die Kaiserstochter und das Füllen“ (Schott, Walach. M. Nr. 16), in dem das ebenso kluge wie schnelle Thier fast die Hauptrolle spielt. Dagegen tritt in dem ebenfalls walachischen Märchen „Juliana Kosseschana“ (Schott Nr. 17) wieder das unscheinbare, aber — und das ist ein neuer Zug — durch Fressen dreier Feuer und durch Aussaufen dreier Kessel mit heissem Wein erst recht lebendig, muthig und redselig werdende Heldenross entgegen. Im russischen Märchen (z. B. „Von der höchst wunderbaren und selbstspielenden Harfe“, Dietrich Nr. 2 und „Vom Ritter Iwan, dem Bauernsohne“, Dietrich Nr. 4) pflegt das Heldenross in einem unterirdischen mit verschiedenen Eisenthüren geschlossenen Stall zu stehen, den nur der prädestinirte Held zu finden und zu öffnen vermag, worauf dann das Ross vor ihm auf die Kniee fällt und durch einen Schlag auf die Hüfte geweckt mit seinem

[1]) Auch die mongolische Heldensage kennt solche wunderbarer Rosse, s. Jülg in d. Verb. der Würzb. Philologenvers. S. 60 u. m.

Reiter über Berg und Fluss hochaufsteigend dahinfliegt. Mag man den Kniefall des Thieres, den man jetzt im Circus nur als Dressurkunststück beklatscht, bei dem Nigromanten Joh. Faust [1]) für Teufelswerk gehalten haben: in diesem schlichten Märchenzug liegt der unverfälschte Reiz poetischer Naturbetrachtung, der schliesslich ja auch in der Annahme vom Reden der Thiere ursprünglich uns entgegentritt. Reden wir nicht auch mit unsern Hunden, Katzen, Vögeln und glauben in ihren Tönen eine Antwort zu finden? Und der oft verlachte Fuhrmann, der auf offener Strasse mit seiner müden Mähre lange und tiefsinnige Gespräche zu führen pflegte, war jedenfalls ein liebevollerer und vielleicht verständigerer Naturfreund als die Meisten der ihn umstehenden Lacher.

IV. Die Mahlzeiten der Aethiopen.

Die homerischen Gedichte thun der Aethiopen, wenn ich nicht irre, fünfmal Erwähnung. Il. *A* 419 ff. verspricht Thetis ihrem gekränkten Heldensohne einen Bittgang zu Zeus; aber er müsse sich noch ein wenig gedulden, sagt sie,

423. *Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας*
χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο·

am zwölften Tage aber werde er zurückkehren und dann wolle sie das Ihrige thun. In Il. *Ψ* bringt die hurtige Iris den in Zephyros' Wohnung beim Schmaus sitzenden Winden des Achilleus Gelübde in Betreff der Verbrennung von Patroklos' Scheiterhaufen. Die Winde wollen sie zum Sitzen einladen; sie aber antwortet

205. *οὐχ ἕδος· εἶμι γὰρ αὖτις ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥέεθρα,*
Αἰθιόπων ἐς γαῖαν, ὅθι ῥέζουσ' ἑκατόμβας
ἀθανάτοις, ἵνα δὴ καὶ ἐγὼ μεταδαίσομαι ἱρῶν.

Gleich am Anfang der Odyssee erfahren wir, wie die Götter dem irrenden Helden gesinnt sind. Nur Poseidon ist in seinem Zorne unersättlich, und deswegen warten die übrigen Olympier — mehr schlau als götterwürdig — die gute Gelegenheit ab, in seiner Abwesenheit etwas für ihren Schützling zu thun. Da heisst es nun Od. *α* 22:

ἀλλ' ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ' ἐόντας —
Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,
οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος —
ἀντιόων ταύρων τε καὶ ἀρνειῶν ἑκατόμβης.

Und wie der Arme schon dem Lande der Phäaken nahe genug ist und nun endlich nach siebzehntägiger Fahrt wieder zu redenden Menschen zu kommen hoffen darf, da steigt wie die verderbende Gewitterwolke aus dem Meere sein Feind auf:

ε 282. *τὸν δ' ἐξ Αἰθιόπων ἀνιὼν κρείων ἐνοσίχθων*
τηλόθεν ἐκ Σολύμων ὀρέων ἴδεν·

Endlich erwähnt Menelaos in dem Bericht von seinen Irrfahrten gelegentlich auch der Aethiopen (*δ* 84 *Αἰθίοπας δ' ἱκόμην*) in Verbindung mit Aegyptiern, Sidoniern und Erembern, ohne jedoch etwas Charakteristisches von ihnen anzuführen.

Was erfahren wir aus diesen Stellen? Nichts weiter, als dass die nach der Ansicht des Dichters in zwei Gruppen, im Osten und im Westen, am Okeanos wohnenden „Männer mit verbranntem Gesicht“ bei den Göttern, denen sie frommgesinnt fette Opfer darbieten, höchst beliebt sind, dass

[1]) Joh. Gast, Sermones convivales. Basileae 1554. Tom. II pag. 274.

Zeus u. A. zwölf Tage und Poseidon noch länger (wie aus der Zeitberechnung zwischen ε 43 ff. und ε 225 wie 278, 279 hervorgeht) bei ihnen verweilt. In alledem steckt nun freilich nichts Wunderbares, nichts Märchenhaftes. Und doch, dürfen wir fragen, warum gehen denn die Götter gerade so gern zu den Aethiopen? Sind nicht andere Menschen auch fromm? Veranstaltet nicht auch Nestor dem Meerbeherrscher stattliche Hekatomben? Und weiter! Wie mögen die Aethiopen die Mittel erschwingen, mehrwöchentlichen und wie es scheint öfter wiederholten Götterbesuch zu tragen? Müssen ihnen nicht schliesslich alle Stiere und Lämmer und was sonst ausgehen, wenn Zeus mit dem ganzen Göttergefolge bei ihnen Einkehr hält? Sollte da nicht ein Wunder zu constatiren sein? — Herodot erzählt uns III, 17, dass Kambyses gegen die Karthager seine Flotte, gegen die Ammonier sein Fussvolk zu senden für gut befunden habe, zu den Aethiopiern aber zuerst Späher, die in Bezug auf den sogenannten Sonnentisch Ausschau halten sollten, *εἰ ἔστι ἀληθέως;* und fährt im cap. 18 so fort: „Der Sonnentisch aber soll von der Beschaffenheit sein: es ist eine Wiese in der Vorstadt angefüllt mit dem gekochten Fleisch aller Vierfüsser, auf die während der Nacht die jedesmaligen Machtinhaber mit Sorgfalt die Fleischarten niederlegen, bei Tage aber schmaust wer hinzukommt nach Lust; die Einheimischen aber sagen, die Erde selbst bringe das jedes Mal hervor. Das soll der sogenannte Sonnentisch sein.“ Wenn nun auch Herodot uns rationalistisch genug und wohl auch, wie es der Wirklichkeit entsprach, die Sache erklärt und damit die abergläubische Annahme der *ἐπιχώριοι* unbarmherzig niederschlägt, so dürfen wir doch aus dem Umstand, dass Kambyses von dem Wunder weiss, auf weite Verbreitung dieser Ansicht, auf einen wahren Volksaberglauben schliessen, der sich hier in märchenhafter Form mit der Annahme eines stets seine Gaben erneuernden Tisches geäussert hat. Wir brauchen nicht weit zu gehen, um den durchblickenden Mythus zu erkennen. Es ist nach mannichfachen Forschungen keinem Zweifel mehr unterworfen, dass auch im ältesten Aegypten die Sonne die Stelle des ersten Gottes eingenommen hat; das Licht, das die Wasserströme des Gebirgslandes entbindet und damit Segen und Fruchtbarkeit über das ganze Land bringt, wird gedacht als der die Erde befruchtende Ammon-Ra; und so hat Beides seine Richtigkeit, einmal, dass jener *λειμὼν* ein Tisch der Sonne genannt wird, wie andrerseits, dass *ταὺτα τὴν γῆν αὐτὴν ἀναδιδόναι ἑκάστοτε.* Diese ursprünglich mythologische Anschauung hat sich dann nach und nach zu einer märchenhaften verdunkelt, und es ist schliesslich nur eine andere Exemplifikation derselben Grundidee, wenn im deutschen Märchen ein Tischchen — das Tischchendeckdich —, im ungarischen (siehe Stier, Ungar. M. Nr. 12), walachischen (Gebr. Schott, Walach. M. S. 204) und griechischen (Schmidt, Gr. M. Nr. 19) ein Tischtuch in wunderbarer Weise Speisen liefert, wobei es als Beweis für den im Hintergrunde stehenden Mythus angeführt werden mag, dass Gott stets der Spender dieser Wundergabe ist. Das Wunderkörbchen im russischen Märchen „Der sanfte Mann und die zänkische Frau“ (Dietrich, Russ. Volksm. Nr. 24) gehört ebenfalls hierher, und wenn auch zugegeben werden muss, dass die Hauptwurzeln der Gralssage ganz wo anders liegen, so lässt sich doch die Frage aufwerfen, ob die in Wolfram's Gedicht freilich ganz in christlich-gläubigem Sinne aufgefasste und beschriebene Wunderkraft des heiligen Gral, seine Hüter durch den blossen Anblick stets frei von Hunger zu halten, nicht auch ursprünglich mit diesem bei Homer kaum angedeuteten Märchenzug von dem Sonnentisch der Aethiopen auf demselben Boden gewachsen ist.

V. Proteus.

δ 351—570. Telemachos ist auf seiner Kundschaftsreise bis nach Sparta gelangt und dort von dem König Menelaos gastlich aufgenommen und übernachtet worden. Am nächsten Morgen von dem Herrscher über Zweck und Absicht seiner Reise befragt (δ 312 ff.), antwortet der Jüngling mit gerader Offenheit:

317. *ἤλυθον, εἴ τινά μοι κληηδόνα πατρὸς ἐνίσποις.*

Dazu ist Menelaos gern bereit; hat er doch von dem *γέρων ἅλιος νημερτής*, dem Aegypter [1]) Proteus gar Manches von dem Schicksal der Helden, und so auch von Odysseus, erfahren. Redselig theilt er dem Sohne des alten Kriegsgenossen sein ganzes Abenteuer in Aegypten mit. Zwanzig Tage lang haben ihn die Götter dort an der Küste, Pharos gegenüber, festgehalten, und mit dem Mundvorrath ist der Muth der Männer gewaltig in's Abnehmen gekommen; da erbarmt sich endlich eine Göttin seiner: Eidothea, die Tochter des greisen Meergottes Proteus. Eine von ihr auf die tägliche Gewohnheit des Vaters, sich um die Mittagsstunde inmitten von Robben auf dem Strande zu sonnen, gebaute List soll dem armen Irrenden die Möglichkeit verschaffen, den im Antwortgeben spröden Greis zur Auskunft über das dem Menelaos Bevorstehende sowie über das Schicksal der an dem Kampf um Troja zumeist betheiligten Helden zu zwingen. Zwar werde der Alte ihren Händen durch alle möglichen Verwandlungen zu entgehen suchen (δ 417, 418), doch müsse er ihnen willig sein, sofern sie nur nicht nachgäben und immer fest hielten. Wie geplant, so geschieht's. Menelaos und drei [2]) Gefährten werden von der Göttin in Robbenfelle eingehüllt [3]), die Robben kommen hervor, schliesslich auch der Alte, der seine Heerde zählt und sich dann mitten unter ihnen niederlegt. Nun stürmen die Vier mit Geschrei aus ihrem übelriechenden Versteck, packen den Ueberlisteten, der

δ 456. *πρώτιστα λέων γένετ', ἠϋγένειος,*
αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πόρδαλις ἠδὲ μέγας σῦς·
γίγνετο δ' ὑγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον.

Es hilft ihm Nichts, er wird festgehalten; und bald eröffnet er Alles, was der Fragende zu wissen begehrt.

Stellt sich schon der ganze Bericht von der Reise des Telemach nach Pylos und Lakedaimon als eine wohlüberlegt eingefügte Episode dar, durch die die Gestalt des Haupthelden zwar sozusagen in corpore momentan zurückgedrängt, aber bei den fortwährenden Beziehungen und Streiflichtern auf sie wie in einem fernen magischen Glanze erscheint, so musste die hier vorliegende Menelaosgeschichte, eine Episode in der Episode, zugleich mit der Aufgabe, der Erzählung einige Abwechselung zu verleihen, ebenfalls dem Dichter als Piedestal für die Duldergestalt seines Helden dienen, dessen Erwähnung in ebenso rührender wie klarer Weise unseren Gesang mit Od. α und ε verbindet. Dabei bestreite ich nicht, dass das Menelaosabenteuer in seinen Hauptzügen ganz selbständig dasteht, dass es ebenso wie in die Odyssee in ein anderes Gedicht hätte eingefügt werden können und vielleicht der Rest einer kleinen für sich bestehenden, hier schon stark in's Märchenhafte variirten Sage ist. Ja, wir haben hier schon viel mehr eigentlich Märchenhaftes vor uns als in den seither behandelten homerischen Beispielen. Dort waren es nur einzelne Züge, hier steht eine wenn auch kleine, doch abgeschlossene Handlung vor uns. Nur die eigentlich dramatische Verve, das Aufsteigen zu einem Höhe- und Knotenpunkt der Handlung und die überraschende Lösung dieses Knotens, wie sie uns bei Kirke und Polyphem begegnen wird, fehlt noch. Dass Proteus, der Repräsentant des „ersten“ Elementes, wie dieses und wie alle Meergötter leicht entschlüpfend, flüssig, wandelbar ist, versteht sich von selbst, dass er sich aber eigentlich in jede Gestalt hinein wünschen kann, ist ein specifischer, übrigens uralter Märchenzug, der sich ebenso im Indischen (ich erwähne nur z. B. Pancadandachattraprabandha ed. A. Weber S. 62, 63), wie im Kalmükischen (Jülg, Märchen des Siddhi-Kür

[1]) Die von Gladstone (Homer und sein Zeitalter S. 256) beigebrachte Notiz über den ägyptischen König Proteus, den dritten Nachfolger des Sesostris, halte ich für die Betrachtung unserer Stelle für unwesentlich.

[2]) Eine Märchenzahl.

[3]) Das unter die Nase geriebene Stärkungsmittel, Ambrosia, kommt in anderer Gestalt öfter in märchenhaften Erzählungen vor. Wie hier Eidothea, so ist ε 333 ff. Leukothea die helfende Fee.

S. 64), Dänischen (Grundtvig, Dän. Volksm. ed. Leo S. 136 ff.), in vielen deutschen Märchen und gewiss auch sonst noch zahlreich nachweisen lässt. Ganz auffallend [1]) aber stimmt mit der ganzen Geschichte eine Episode aus dem mongolischen Heldengedicht von Gesser-Chan, dessen Hauptinhalt Jülg (Verh. der Philologenvers. zu Würzburg, Leipz. 1869. S. 58—71) in dankenswerther Weise bekannt gegeben hat. Im 4. Buch jenes Gedichts wird von der Reise des Helden zu einem Riesen, halb eine Polyphems-, halb eine Proteusnatur, berichtet. Wie Proteus sich in alles mögliche verwandeln kann und vor Menelaos als Löwe, Drache, Panther, Eber, Wasser, Baum erscheint, so stehen dem Riesen eine fast zahllose Menge von Verwandlungen zu Gebot, unter diesen gerade auch eine Hauptverwandlung in einen Baum; Gesser kann ihrer nur Meister werden, indem er sich zuvor belehren lässt (Jülg, a. a. O. S. 63) [2]). Also derselbe Zug, nur mit einer für den innerasiatischen Ursprung letzterer Anschauung charakteristischen Variante: bei Homer, dem Jonier, ist es der Gott des flüssigen, wandelbaren Elementes, der sich in alle möglichen Gestalten wirft, auf den Hochländern Centralasiens ist es der Sohn der Erde, der Riese, der diese wunderbare Gabe besitzt. Ob ein Zusammenhang zwischen beiden Berichten besteht? Ich glaube es und halte die ionische Version für die Quelle der mongolischen. Strikte Beweise freilich sind noch nicht zur Hand; die merkwürdige, demnächst näher zu beleuchtende Uebereinstimmung aber einzelner Theile der Gesser-Khansage besonders mit den Kirke- und Polyphempartieen der Odyssee ist so auffallend und dabei so eigenartig, dass an ein ganz selbständiges Entstehen der beiden Sagen kaum gedacht werden kann, vielmehr die eine als ein durch weite Länderstrecken hindurchgeführter aber verhältnissmässig doch nur wenig getrübter Abstich der andern betrachtet werden muss.

VI. Kalypso und Kirke.

(Od. ε 12—270; ϰ 135—574 und μ 1—143.)

Die Gestalten der Kalypso und der Kirke bieten dem Beobachter so viele Parallelzüge, so viele geschwisterliche Aehnlichkeit, dass der Versuch, sie zusammen zu betrachten, wohl gerechtfertigt sein mag [3]). Beide wohnen fern von den Menschen auf meerumflossener Insel (ε 55; ϰ 135), allein, wie es die Art von Zauberinnen und Hexen allüberall gewesen, höchstens von wunderbaren Dienerinnen umgeben (ϰ 350); Beide sind schön (ε 58 νύμφη εὐπλόκαμος: ϰ 136 εὐπλόκαμος, δεινὴ θεός und öfter), gute Sängerinnen und gewandt, das Webeschiffchen zu werfen (ε 61, 62; ϰ 222, 223) und Beide rühmen sich übermenschlicher Kräfte. Kalypso verspricht dem Odysseus, wenn er bei ihr bleibe, ε 136, ihn unsterblich zu machen; sie hält den Dulder mit unsichtbarer Gewalt bei sich fest — denn dass er nicht selbst schon auf den Gedanken habe kommen können, sich ein Floss zu zimmern, dürfen wir bei dem πολύμητις Odysseus kaum vermuthen — und erst auf der Götter Befehl hin entlässt sie den Harrenden und gibt ihm ausser Brod, Wein und Kleidung noch günstigen Fahrwind mit (ε 167, 268): kann Alles das eine gewöhnliche Sterbliche? Im Besitze höherer Kräfte noch erscheint Kirke, die vollendete Zauberin, die Gestalten zu wandeln versteht, andererseits aber, wenn auch in der Geographie bewanderter als Jene, doch nicht den vorahnenden Blick der Nymphe

[1]) Die Stellen Ovid. Met. VIII 732—37 und Virg. Georg. IV, bes. 407 und 412 sind zur Vergleichung nicht heranzuziehen, da sie direkte Nachahmungen der betr. Stellen in Od. δ sind.

[2]) Nach solcher vorhergehenden Belehrung und bei Anwendung der nöthigen Energie werden schliesslich auch alle diese dämonischen Gestalten gezwungen, zu sagen oder zu thun, was der Ueberwältiger verlangt. In ähnlicher Weise wie Proteus werden auch Waldgötter gefesselt und müssen weissagen; s. die angef. St. bei Rohde, Der griech. Roman S. 204, Anm. 3.

[3]) Inwieweit sie mythologisch zu trennen seien, soll hier vorläufig nicht berücksichtigt werden.

von Ogygia besitzt. Auch dürfen wir den Unterschied nicht ausser Acht lassen, dass bei der in einem schönen Hause wohnenden Kirke Alles viel cultivirter erscheint als bei Kalypso, der eine Höhle als Wohnort genug ist.

Die im fünften Gesange so plastisch entgegentretenden Scenen von dem Besuch des Hermes bei Kalypso, ihrem Gespräch mit Odysseus und der Art, wie sie ihn freundlich entlässt, werden gleich im Anfang der Odyssee (α, 14; 40) andeutungsweise vorbereitet. Dort also, erfahren wir, auf baumreicher (δενδρήεσσα α 51) Insel (Ὠγυγίη α 85) hält ihn des Atlas Tochter zurück, so dass er für die übrige Welt verschwunden ist (daher Καλυψώ); aber er kennt nicht Liebe zu ihr [1]), er kennt nur Eine Sehnsucht, die nach der Heimat. Auch Proteus weiss von seinem Aufenthalt (δ 556). Endlich hat seine Befreiungsstunde geschlagen. In Abwesenheit des Poseidon, der noch bei seinen Freunden, den Aethiopen, weilt, beschliessen die Götter seine Heimkehr. Hermes wird abgesandt, der Nymphe die nicht ganz angenehme Botschaft zu überbringen; gefesselt von dem Wohlgeruch verbrennenden Cedern- und Thyonholzes verweilt er beim Anblick des mit Erlen, Pappeln und Cypressen bestandenen und von Eulen, Habichten und Krähen belebten Waldes; edele Reben ziehen sich um die Wohnung der Göttin und ringsum grünen Wiesen mit Veilchen und Eppich. Er tritt ein, wird standesgemäss empfangen und, wenn auch ungern, verspricht Kalypso, ihren Gast zu entlassen. Mit Rath und That unterstützt sie den scheidenden Geliebten beim Bau des Flosses, versieht ihn mit Allem, was er bedarf, und so nimmt der Dulder hoffnungsvoll von der Insel Abschied, die ihn 7 Jahre lang [2]) als ihren Bewohner getragen hatte.

Abgesehen von dem über Menschengewalt und -verstehen hinausgehenden Eingreifen der Götter in die Handlung erscheint nur das Terrain, auf dem sich die handelnden Personen bewegen, und die magische Kraft der Kalypso selbst als märchenhaft. Denn Kalypso ist keine völlige Göttin, sie hat keinen Theil an dem Rathe der Götter und muss sich willenlos deren Beschlüssen fügen; auch ist sie durchaus nicht allwissend, aber sie besitzt Kräfte und Eigenschaften, die über das menschliche Mass weit hinausreichen und sie darum als eine wunderbare Frau erscheinen lassen. Dabei zeigt sich zwischen ihr und Kirke noch ein sehr zu ihren Gunsten sprechender Unterschied: sie hält den Odysseus nur zurück, weil sie ihn sich zum Gemahl wünscht; während Kirke sich die ebenso teuflische wie zwecklose Freude macht, unschuldige Fremde sofort und ohne jede Veranlassung in Thiere zu verwandeln [3]).

Treten wir nun einmal in den magischen Kreis dieser Zauberin ein! Odysseus hat sie früher kennen gelernt als Kalypso. Noch hat er die letzten Gefährten, noch sein letztes Schiff nicht verloren, und froh, den Lästrygonen entgangen zu sein, legt er in einer Bucht der Insel Aiaie an. Das Loos entscheidet, dass Eurylochos mit der Hälfte der Mannschaft auf Kundschaft ausgehen soll; aber weh! sie kehren nicht wieder, nur Eurylochos, der sich vorsichtig fern gehalten, kann thränenden Blicks berichten, dass eine schöne Frau die Gefährten in ihr Haus geladen und dass sie nun alle verschwunden seien. Odysseus zeigt sich immer in der Noth am grössten. Furchtlos schreitet er der Schlucht zu, in der das Haus der Zauberin sich befindet; aber unrettbar wäre er doch der Verwandlung verfallen, in der die unglücklichen Gefährten schon im Stalle stehen, hätte nicht Hermes ihm das weissblüthige, vor allem Zauber schützende Kraut Moly in die Hand gegeben. Nun vermag der Trank, den ihm Kirke mischt, und selbst ihr Zauberstab Nichts mehr über ihn, das Schwert in der Hand zwingt er sie, von ihren Zaubereien zu lassen und schliesslich auch die Gefährten durch

[1]) Ein leiser Anklang hieran im dän. Märchen »Ritter Grünhut«. (Grundtvig-Leo, Dän. Volksm. S. 217 ff.)

[2]) η 259 ἔνθα μὲν ἑπτάετες μένον ἔμπεδον κτλ.

[3]) Das deutsche Märchen würde daher Kalypso eine »Fee«, Kirke eine »Hexe« nennen.

ein anderes *φάρμακον* aus ihrer Schweinegestalt zu befreien[1]). Damit ist das Abenteuer bei der Kirke eigentlich abgeschlossen und das in Od. κ von 468 an Folgende nur eine Zuthat, die den Zusammenhang mit der *Νέκυια* zu vermitteln hat.

Die Kirkeepisode κ 133—468 ist ein echtes und vollständiges Märchen. Ein Seefahrer landet an einer Insel. Die Aktion beginnt mit dem Verlust eines Theiles seiner Mannschaft durch die Verwünschungen einer Zauberin; wir sehen zitternd den Helden selbst dem Verderben entgegengehen, da tritt eine Göttergestalt helfend ein, und nun besteht der Held den Kampf siegreich und befreit die Genossen. Das ist eine gute, schön und lebhaft gesteigerte und befriedigend abschliessende Handlung. Zugleich fehlt ihr nicht das Wunderbare und damit eben wird sie eine märchenhafte. In Thiere verzauberte Menschen, schützende Kräuter, Zauberstab und Zaubertrank: erinnert uns das Alles nicht an die wunderbaren Erzählungen, die wir als Kinder so begierig in uns einsogen? Gleich die um der Zauberin Behausung herumschleichenden zahmen wedelnden Wölfe und Löwen, arme Menschenkinder, die dem Stab der Mächtigen verfallen, berühren uns märchenhaft anheimelnd. Wie oft in dem Märchen muss ein Prinz, eine Prinzessin oder sonst Wer, dem Machtspruch eines Zauberers zu Folge, im Thiergewand über die Erde laufen oder fliegen. Nur kommt dann endlich auch die Erlösung, während hier die Griechen, die schliesslich ein Jahr lang bei Kirke sorglos verweilen, selbstsüchtig genug gar nicht daran denken, für jene Armen auch nur Ein gutes Wort einzulegen. In wiefern und ob überhaupt die Thierart, in die solche Märchendulder verwandelt werden, charakteristisch ist, habe ich aus den mir vorliegenden Beispielen nicht entnehmen können; wenigstens scheint die Vorstellung des Unreinen, die der Semite mit dem Schweine verbindet, hier wie auch in dem ungarischen Märchen „Die redende Weintraube u. s. w." (Stier, Ungar. M. u. S. Nr. 8) nicht vorhanden gewesen zu sein. Dem Mongolen ist die Verwandlung in den Esel besonders geläufig.

Kirke mischt[2]) den Fremdlingen einen Zaubertrank aus Käse, Gerstenmehl, Honig und Wein; erst nachdem sie davon genossen, verwandelt sie dieselben mit einem Schlag ihres Zauberstabes[3]) in Schweine. Dieselbe Procedur wiederholt sich nachher bei Odysseus, aber ohne Erfolg, weil er die schützende weisse Blume trägt. Wie wunderbar stimmt mit diesem Abenteuer unseres Helden ein gleiches des Mongolen Gesser Chan, wie es uns Jülg (a. a. O. S. 66) nach dem 5. Buch der nach dem Helden benannten Sage erzählt! „Einmal (auf der Rückkehr nach der Heimat) kommt er zur Behausung eines schönen[4]) Weibes, die ihn zur Bewirthung mit Speise und

[1]) An dieses Märchen erinnert eine Geschichte aus dem Somadeva (Gerland, Altgriech. M. in der Odyssee. Magdeburg. 1869. S. 35); ferner das deutsche M. von Jorinde und Joringel.

[2]) Woher vielleicht ihr Name; vgl. W. κιρ in κίρ-νημι.

[3]) Der Stock hat von jeher seine Rolle in der Welt gespielt. Immer ist er das Symbol einer gewissen körperlichen oder geistigen Gewalt. Wie der Hirt die Heerde, so hält der König (σκηπτοῦχος βασιλεύς) mit seinem Stab die Gemeinde zusammen. Der Herold, als Vertreter des Königs, erscheint stets mit einem Stab. Schon die ägyptischen Zauberer, Aarons Widersacher, tragen Stäbe (2 Mos. 7, 11 u. a. m.), und die Sitte ist bei den modernen indischen Gauklern und selbst europäischen Taschenspielern nicht ausgestorben. Auch in der Hand des Kapell- und Schulmeisters vermag er noch jetzt Wunder zu thun. Hermes hat bei Homer einen Stab (ε 47), mit dem er die Augen der Menschen einschläfert und wieder wach macht, und nichts Anderes bewirkt der Stab des Eremiten in Puschkin's Russlan und Ludmilla (s. Englich, Progr. von Bartenstein 1877. S. 9). Athene verändert durch Berührung mit einem goldenen Stabe Odysseus' Gestalt π 172. In Pancadandachattraprabandha wird von dem Weib des Somaçarman, Umade, berichtet (Ed. Weber S. 64): »Als sie meinte, dass Alle schliefen, nahm sie einen Stab zur Hand, zog damit um alle herum drei Linien, murmelte ziemlich lange: »Schlafet! schlafet!« und ging hinaus.« Im russ. M. »Vom goldenen Berge« (Dietrich, R. V. M. Nr. 57) erscheint der Geist mit einem Zauberstab, im dän. M. »Die Zwillingsbrüder« (Grundtvig ed. Leo S. 317) verwandelt eine Hexe den jungen König, den sie mit einem Stock schlägt, in Stein. Ebenso im ungar. M. »Die drei Königsöhne« (Stier, Ung. M. u. S. Nr. 1). Noch jetzt spielt im deutschen Volksaberglauben beim sogenannten »Brauchen« der Stab eine wichtige Rolle (s. Kirchenchronik von Ober-Mossau).

[4]) Es scheint mir ein ursprünglich und echt griechischer Zug zu sein, dass Kirke und hier das Weib als schön, Kirke ausserdem noch als gute Sängerin geschildert wird, während verwandte Gestalten bei anderen Völkern grossentheils als alte hässliche Weiber (Hexen) erscheinen.

Thee[1]) einladet. Die Schöne bereitet zwei Kuchen, in deren einen sie Gift mischt, welchen sie Gesser vorsetzt, während sie den unschädlichen für sich bestimmt. Während sie hinausgeht, erscheinen Gesser's Schwestern in Kukuksgestalt und machen ihn auf die Gefahr aufmerksam. Gesser vertauscht die Kuchen; wie das Weib zurückkommt und Gesser nicht essen sieht, ergreift sie einen schwarzen hölzernen Stab von drei Klafter Länge[2]) und gebietet ihm unter mystischem Ausrufe zu essen. Gesser verzehrt den Kuchen, verlangt nun aber auch dasselbe von dem Weibe, das dann ohne Ahnung den vergifteten Kuchen verzehrt, aber mit dem Stabe unter Wiederholung der mystischen Formel Gesser dreimal auf den Kopf schlägt. Gesser zieht das Weib unter Aussprechen einer ähnlichen Formel dreimal am Kopf, worauf dasselbe in einen Esel verwandelt wird." An Stelle des homerischen Hermes, der das schützende Kraut *μῶλυ* reicht, sind hier die drei göttlichen Schwestern getreten, und während Kirke keine Strafe erleidet und der Oekonomie des Gedichtes nach gar nicht verwandelt werden darf, muss hier die Zauberin ihre Missethat gewaltig büssen. Das mongolische Gedicht braucht eben ihre Person nicht mehr und wirft sie drum möglichst rasch und drastisch ab. Im Uebrigen wird Niemand in beiden Ueberlieferungen denselben Grundzug verkennen. — Was die Verwandlungen selbst betrifft, so erscheinen dieselben im Märchen als Verwandlungen in Thiergestalten[3]), Pflanzen und Steine. Von letzterer Art bieten die schon erwähnten Märchen „Die Zwillingsbrüder" (Grundtvig, Dän. Volksm. S. 317) und „Die drei Königssöhne" (Stier, Ung. M. u. S. Nr. 1) schöne Beispiele[4]). Dieselben belehren uns zugleich über die auch bei Homer vermittelst eines besonderen *φάρμακον* bewerkstelligte Rückwandlung in Menschengestalt (κ 391), bei der beide Male Lebenswasser angewandt wird. Auch Gesser Chan (6. Buch; Jülg, a. a. O. S. 69, 70) wird von einem tückischen Riesen durch magische Kraft in einen Esel verwandelt und nur durch die List seiner Gemahlin Adschu Mergen nach einiger Zeit wieder entzaubert. Damit haben aber die Uebereinstimmungen noch kein Ende. Nachdem Odysseus die auf Anrathen der Kirke unternommene Fahrt in's Todtenreich glücklich beendigt, gelangt er nochmals nach Aiaie und empfängt nun von der ihm wohlgesinnten Zauberin Verhaltungsmassregeln für die bevorstehende gefährliche Fahrt (μ 37—142). Du wirst zuerst an den schönsingenden Sirenen vorbeimüssen, sagt sie ihm, dann an den Plankten, ferner an Skylla und Charybdis, den lauernden und schlürfenden Ungethümen, und endlich nach Thrinakia gelangen. Und wie heisst es im 4. Buche von Gesser Chan (Jülg, a. a. O. S. 64)? „Unterwegs kommst du an einen bezauberten Fluss, in welchem scheinbar Pferde, Menschen und Felsstücke durch einander strömen und heulende und winselnde Töne hören lassen; unter dem Ausruf mystischer Worte schlag dreimal mit deiner magischen Peitsche in den Fluss und passire dann denselben. Von da weiterhin kommst du zu einer andern Verwandlung, nämlich zu zwei an einander schlagenden Felswänden; um zwischen denselben durchzukommen, musst du selbst ein Mittel ausfindig machen." Und Gesser kommt glücklich hindurch, wie wir an einer anderen Stelle erfahren werden (s. u. Plankten), während Odysseus seine Leiden zwischen Skylla und Charybdis bestehen muss. — Sind das nicht auffallende Uebereinstimmungen? Hier wie dort die tückische, aber mit Götterhülfe besiegte Zauberin; hier wie dort Verwandlung in Thiergestalt; und schliesslich hier wie dort von der Zauberin gegebene Rathschläge für die fernere Bahn des Helden. Und wenn wir im 4. Buch der mongolischen Sage (Jülg, a. a. O. S. 65) endlich noch lesen, dass Aralgo, Gesser's Gemahlin, die ihren Helden mit vielen Opfern wieder

[1]) Dieser charakteristische Zug belehrt uns, dass die Sage in dieser Gestalt nicht vor unserer Zeitrechnung entstanden sein kann, da in der vorchristlichen Zeit das Theebrauen in China noch nicht allgemein bekannt war und erst durch buddhistische Mönche nach und nach verbreitet worden ist. S. v. Hellwald, Kulturgeschichte 2. Aufl. I. 147.

[2]) Auch der Stab der Kirke heist περιμήκης (κ 293).

[3]) Vgl. noch das ungar. M. »Das kleine Zauberpferd« (Stier, Ung. M. u. S. Nr. 4; bes. S. 31).

[4]) Weiteres bei Rohde, Der griech. Roman. Leipzig. 1876. S. 173 Anm. 2.

erlangt hat, ihm einen Vergessenheitstrank eingibt, ihn liebend hütet und sein Heimweh zu besiegen sucht, so wird es unmöglich, nicht an Kalypso zu denken. Nehmen wir noch die am betreffenden Ort zu erwähnenden geradezu frappanten Uebereinstimmungen mit dem bei Homer von den Plankten und dem Kyklopen Erzählten hinzu, so werden wir wohl trotz Gerlands Zweifeln[1]) mit Recht sagen dürfen, dass eine derartige Uebereinstimmung keine zufällige sein könne. Jülg hat das grosse Verdienst, zuerst auf diese Uebereinstimmung hingewiesen, zuerst, wenn auch leise, von einem Transport dieser Märchenstoffe aus Griechenland zu den Mongolen gesprochen zu haben. Aber wie dieser Transport Statt gefunden, das dürfte vorläufig ein unlösbares Räthsel sein[2]). Freilich ist es jetzt, nachdem Benfey den indischen Ursprung der meisten abendländischen Märchen nachgewiesen, leicht und auf den ersten Blick bestechend, auch hier eine Sanskritquelle für beide — die griechische und die mongolische — Fassungen anzunehmen; aber bei genauerer Betrachtung ergibt sich hier doch ein ganz anderer Sachbestand. Erstens ist die Benfey'sche Ansicht durchaus nicht für alle Märchenstoffe massgebend. Es ist ebenso berechtigt, bei vielen statt einer wirklichen Entlehnung an ein gemeinschaftliches Erbe aus der Urheimat zu denken, und bei der im Grossen und Ganzen doch überall gleichen Natur des menschlichen Geistes ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einzelne Volksstämme sich ganz selbständig ihre Sagen und Märchen bilden, die trotzdem mit den ebenfalls selbständigen Produktionen anderer Völker auffallende Aehnlichkeit zeigen. Zweitens lassen sich die den meisten indischen und demzufolge auch vielen späteren Märchen zu Grund liegenden Quellen nur zum Theil bis in die Zeit vor Christus zurückführen, die meisten gehören der christlichen Zeitrechnung bis zum 10. Jahrhundert an, während bei allem Streit um die Entstehung der homerischen Gedichte doch allgemein spätestens das 9. oder 8. Jahrh. v. Chr. als Fixirungszeit der uns vorliegenden Form angenommen werden kann, was für die hineinverwobenen Sagen- und Märchenstoffe natürlich ein noch höheres Alter voraussetzen lässt. Und selbst wenn die bisher nicht vorhandene indische Sammlung aufgefunden werden sollte, in der jene Sagen, wie wir sie aus der Odyssee und nun auch aus dem Gedicht von Gesser Chan kennen, uns mitgetheilt würden, so wäre immer noch eine sehr vorsichtige Untersuchung über das Alter dieser neuentdeckten indischen Quelle und ihr Verhältniss zu jenen beiden Dichtungen vonnöthen. So lange diese aber nicht existirt, sind wir berechtigt, auf die bis in einzelne Detailzüge[3]) gehende Uebereinstimmung der beiden Dichtungen hinzuweisen und die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zu betonen, dass diese bei einem nach Christus entstandenen Gedicht nur durch Entlehnung aus dem vielleicht anderthalb Jahrtausende früher entstandenen zu erklären sei. Nehmen wir dies an und halten wir als Entstehungsland der homerischen Gedichte Kleinasiens Westküste fest. Würden die homerischen Sagengebilde auf dem Wege durch Indien zu den Mongolen gekommen sein, so würden sich ganz sicher Anschauungen und culturelle Eigenthümlichkeiten beigemischt haben, die leicht ihren Ursprung verrathen hätten. So aber, wie Jülg sie uns mittheilt, erscheint die Sage von Gesser Chan wie ein urwüchsig mongolisches (religiös: buddhistisches) Sagengestrüpp, auf dessen einzelne Zweige griechische Reiser direkt aufgepropft worden sind. Und zwar ist einerseits die Annahme einer Uebertragung durch den Eroberungszug Alexanders, der, wie Arrian (B. 4) berichtet, ja bis in die Gegend von Chokand vorgedrungen ist, möglich; andererseits aber auch der Gedanke nicht zurückzuweisen, dass ebenso wie nachgewiesenermassen bei dem Einfall der Mongolen in Europa im 13. Jahrhundert indische Geistesprodukte zu Slaven und Germanen übergeführt worden sind, umgekehrt auch eine Aufnahme europäischer und kleinasiatischer Stoffe in das geistige Eigenthum der Mongolen Statt gefunden haben könne und unter diesen die homerischen Gestalten in die Hochebenen Centralasiens eingewandert seien. Beweise fehlen.

[1]) Gerland, Altgriech. M. in der Odyssee. Magdeburg. 1869. S. 48.

[2]) Jülg selbst, der zweifellos gründlichste Kenner dieses Gebiets, erklärt hier vor einem Räthsel zu stehen, das er nicht zu lösen vermöge (in einem Privatbrief an den Verf. vom 17. Juli 1878).

[3]) Weiteres darüber s. u. Phäaken, Polyphem und Plankten.

VII. Die Phäaken.

Odysseus hat sich mit vieler Mühe aus dem ihm von Poseidon gesendeten Sturme an's Land der Phäaken gerettet und ist dort in der Nähe eines Stromes, von Bäumen und Laub bedeckt und beschützt, fest eingeschlafen. Athene fügt es durch eine Traumerscheinung, dass am nächsten Tage Nausikaa, des Königs Alkinoos Tochter, mit ihren Mägden zur Stelle fährt, Gewande wascht, spielt und den durch's Geschrei ihrer Freundinnen aufgeweckten, sie anflehenden Fremdling freundlich nach ihres Vaters Hause weist. Dort wird der Held gütig aufgenommen, das Heimgeleite ihm zugesagt, und nachdem eine bei der Darlegung der gymnastischen Künste der Phäaken ihm zugefügte Beleidigung rasch wieder gut gemacht ist, auch er selbst in ausführlicher Weise seine Abenteuer erzählt hat, trägt ihn ein Phäakenschiff in kürzester Frist nach Ithaka, wo er schlafend ausgesetzt wird. Das Schiff aber wird auf der Rückfahrt im Anblick des heimatlichen Hafens von Poseidon versteinert. So weit Od. ζ—ν, 187 dem Hauptinhalte nach. — Diese letzte Station, zu der der vielumgetriebene Dulder vor der Rückkehr nach dem geliebten Ithaka gelangt, erscheint von dem Dichter absichtlich in eine dämmerhafte Beleuchtung gerückt[1]). Odysseus gelangt unwissend zu jenen Glücklichen und scheidet schlafend von ihnen, die weit getrennt von den Sterblichen wohnen (ζ 205), von den Göttern geliebt (ζ 203) und öfter von ihnen besucht sind (η 201 ff.). Der Palast des Königs, den Odysseus staunend betrachtet, ist ein wahres Wunderwerk, ganz besonders die zu beiden Seiten des Thors wachenden, von Hephästos gearbeiteten, goldenen und silbernen Hunde: „unsterblich waren sie und alterlos alle Tage"; [2]) s. η 91—95. Die Schiffe der Phäaken sind η 36 *ὠκεῖαι ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα;* ja noch mehr, sie haben Verstand[3]) und sehr respektable geographische und nautische Kenntnisse (ϑ 259 ff.). Die Schnelligkeit des den Odysseus tragenden Schiffes ist dann wirklich eine ungewöhnliche (ν 86 ff.); sicher erreicht es sein Ziel, aber bei der Heimfahrt erfüllt sich ein alter Götterspruch und mit der Versteinerung des Schiffes[4]) und der Ummauerung der Stadt durch Poseidon sind die überlebenden Phäaken von dem Verkehr mit der übrigen Welt nun ganz abgeschlossen. Vergegenwärtigen wir uns noch den an Birn-, Granat-, Aepfel-, Feigen- und Oelbäumen (η 114 ff.) fast überreichen Garten des Alkinoos[5]), die von dem Dichter mehrfach betonte Leichtlebigkeit und Sorglosigkeit des Schiffervölkchens, die eine Seligkeit auf Erden genannt werden kann, so müssen wir sagen, dass der Charakter von Insel und Volk ein von dem der gewöhnlichen Städte und Menschen durchaus abweichender, gewissermassen in eine höhere Stimmung gerückter sei. Darum hat denn auch Gerland[6]), anknüpfend an die Erzählung vom Brahmanen Saktideva in Somadeva's Märchenströmen (Ed. Brockhaus S. 131 der Uebers.), wohl mit Recht die Phäaken mit den in der indischen Sage so populären Vidyâdharas identificirt. Diese bilden mit Vetâlas, Râkshasas, Gandarvas und Apsarasas, so verschieden diese Einzelnen aufzufassen sind, jene dem Volksaberglauben so unbeschreiblich interessante Klasse von Wesen, die, zwar nicht selbst Götter, doch in starkem Verkehr mit den Göttern und natürlich dann auch im Besitz übermenschlicher Schönheit, Weisheit und Kraft

[1]) Krichenbauer, Die Irrfahrt des Odysseus S. 97 ff. hält Tenerifa (!) für das homerische Scheria.

[2]) Also lebend. Ein echter Märchenzug.

[3]) Dieses selbständige Wissen der Schiffe, das auch ein Denken subsumiren lässt, ist rein märchenhaft. Eine merkwürdige noch nicht genug beachtete Stelle ist ferner ι 63, 64, wo die Schiffe sich nicht von der Stelle bewegen, bis der Name jedes der von den Kikonen getödteten Gefährten dreimal gerufen worden ist. Aehnlich werden in der mongolischen Sage die Prallfelsen als denkend eingeführt (s. Jülg a. a. O. S. 64). Vgl. auch: Plankten.

[4]) Ein deutlicher Anklang davon in dem kallipolitanischen M. »Die Schönste« (bei B. Schmidt Nr. 10).

[5]) Ueber Nachahmungen dieser Gartenbeschreibung s. Rohde, Der griech. Roman. S. 512.

[6]) Altgriech. Märchen in der Odyssee. Magdeburg. 1869.

gedacht werden. Saktideva, der Held der Erzählung, wandert, um die geliebte Königstochter Kanakarekhâ — wie sich später herausstellt, eine Vidyâdhare — zu gewinnen, in die weite Welt, die goldene Stadt suchend. Kanakarekhâ will nämlich nur den zum Mann, der die goldene Stadt gesehen. Von einem Einsiedler zum andern, dann nach einer Stadt am Meer gewiesen, von einem Kaufherrn freundlich mitgenommen, leidet er Schiffbruch und sieht erst das Tageslicht wieder, als dem Meerungethüm, das ihn verschluckt, von den Dienern des Fischerkönigs Satyavrata der Bauch aufgeschlitzt wird. Satyavrata geleitet ihn weiter; aber von einem Meeresstrudel ergriffen wird sein Schiff in die Tiefe gezogen und nur Saktideva rettet sich mit einem Sprung nach einem überhängenden Feigenbaum[1]). Dort erst erfährt er von Adlern, die sich über ihre Ausflüge unterhalten, von der goldenen Stadt und gelangt auf dem Rücken eines dorthin fliegenden in die Residenz der Vidyâdharen. Was weiter von diesen berichtet wird, bestätigt im Einzelnen das oben im Allgemeinen von Charakter und Art der Phäaken Gesagte. Wenn Gerland dann noch zum Vergleich die Walküren oder besser die Lichtelben der nordisch-germanischen Mythologie heranzieht, so stellt sich schliesslich der Glaube an diese glückseligen, über dem gewöhnlichen menschlichen Dasein schwebenden und nur selten von Menschen erreichten Wesen als ein indogermanischer heraus. Bei dem specifisch indischen Gepräge, das die Fassung bei Somadeva zeigt, und dem original-griechischen Charakter der Phäaken andrerseits ist es aber wohl geboten, eine selbständige Weiterbildung der einfachen mythologischen Grundlage im Rahmen des einzelnen Volkes anzunehmen; wenigstens würde es ebenso unerklärlich sein, wie die schöne Episode der Odyssee so ganz und gar zerpflückt in ein 2000 Jahre späteres Werk eingereiht worden sei, als umgekehrt, wie ein altindischer Stoff, ebenfalls gewaltsam gedehnt oder zerhackt, nach Griechenland gewandert sein soll. Etwas Anderes ist es, wenn uns in der Gesser Chansage (5. Buch) die Ankunft des Helden in dem Land der Chane von Schiraigol mit bis in's Kleinste mit Od. ζ übereinstimmenden Zügen geschildert wird, dass an einer Entlehnung nicht gezweifelt werden kann. „Die Töchter der drei Chane", heisst es in Jülg's Auszug (S. 69), „pflegen sich zu einer köstlichen Quelle zu begeben, um Wasser zu holen und sich zu baden. Als hundertjähriger Bettelmönch lagert sich Gesser an diesem Brunnen. Aehnlich wie Nausikaa zur Wäsche an den Fluss fährt, erscheint die eine Tochter mit ihrem Gefolge am Brunnen; wie Nausikaa und die Gespielinnen Ball werfen, so spielen die Mongolinnen mit einer Obstfrucht und diese fällt dem rücklings liegenden Bettler in den offenen Mund. Der Bettler bittet sie, ihm die Frucht zu lassen und, da er sich nicht rühren könne, ihm auszuweichen. Doch sie nehmen ihm die Frucht und schreiten über ihn hinweg. Der zweiten Tochter mit ihren Gespielinnen begegnet das gleiche, ebenso der dritten. Doch diese, Tsoisum Goa, nimmt sich seiner an. Sie wird auf Gesser aufmerksam durch den Traum einer ihrer Gespielinnen, gerade wie Nausikaa in Folge des Traums sich zu den Waschtrögen begeben hatte. Sie führt Gesser in der Gestalt eines Bettelknaben an dem fürstlichen Hofe des Vaters ein, ganz wie Nausikaa. Gesser weiss sich durch eine Menge von Künsten hervorzuthun. Wie Euryalos bei den Phäaken (ϑ 160) den Odysseus reizt und kränkt, so fordert hier Büke Tsagan Manglai den Knaben Gesser spottend heraus, seinen Bogen zu spannen und den Ringkampf mit ihm aufzunehmen. Gesser erwidert wie Odysseus (ϑ 165—185), Bescheidenheit rathend. Und wie dann Odysseus den Diskus weit über alle hinwegwirft (ϑ 185—200) und sich seiner Kunst im Bogenschiessen rühmt (ϑ 216 ff.), ebenso spannt Gesser den Bogen, den jener für unspannbar hielt, und tödtet ihn im Ringkampf." Die Erwähnung des Bogens und der darauf folgende Ringkampf erinnert so auffallend an die letzten Scenen der Odyssee, und die Erscheinung des Helden in Schiraigol in einer ganzen Reihe von Zügen (Apfel; Tochter des Chan; Traum[2]); Kränkung; Ringkampf; verändertes Aussehen des Helden), die nur, wie ganz

[1]) S. Charybdis.

[2]) Ein den homerischen Gedichten ganz eigenthümlicher, der mongolischen Sage dagegen, soweit mir bekannt, ursprünglich ganz fremder Zug.

natürlich, mongolisirt sind, an die Nausikaaepisode, dass gerade diese Verquickung von Dingen aus Od. ζ und φ mir als ein Beweis der Entlehnung gelten muss. Denn nur die Annahme, dass der Odysseesagenkreis einmal ganz in's Mongolische eingedrungen, macht das Zusammenfliessen verschiedener an sich ungleicher, doch durch irgend eine Gedankenunterlage leicht zu verknüpfender Scenen (wie hier der Zorn des Gesser (Odysseus) den Stromleiter von den Phäaken zu den Freiern abgibt) erklärlich, während wir umgekehrt, bei Annahme selbständiger Ausbildung oder erst sekundärer Entlehnung des Stoffes, vor einer ganzen Reihe unlösbarer Räthsel stehen würden.

VIII. Die Lotophagen.

Od. ι 82—105. Ueber diese Vegetarianer des Alterthums dürfen wir uns kurz fassen. Odysseus gelangt zu ihnen nach einer neuntägigen Fahrt von Kythera her. Die von ihm auf Kundschaft ausgesandten Gefährten werden von dem Völkchen freundlich aufgenommen und mit Lotos bewirthet, was zur Folge hat, dass sie gar nicht mehr zum Schiff zurückkehren und die Heimat Heimat sein lassen wollen. Odysseus muss sie schliesslich mit Gewalt zurückführen. — Wunderbar ist hier allein die vergessen machende Kraft der Lotosfrucht. Entweder soll damit nur gesagt sein, dass sie den Fremdlingen vortrefflich mundete, oder ist sie eine wirklich vergessen machende, und dann gehört sie ebenso in's Bereich des Märchens, wie das schmerzvertreibende φάρμακον, das Helena (δ 219 ff.) oder das die Erinnerung an die Heimat völlig tilgende, das Kirke (κ 236) dem ihren Gästen vorgesetzten Trank beimischt. Dass die Lotophagen im südlichen Arabien wohnten und ihr Lotos nichts Anderes als der beliebte Betel sei, wie Krichenbauer[2]) meint, müssen wir schon im Interesse des guten Geschmacks der Griechen zurückweisen.

IX. Lästrygonen und Kyklopen.[3])

(Od. κ 80—133; ι 177—566.)

Riesen und Menschenfresser sind die besonderen Lieblinge der märchengestaltenden Phantasie fast aller Völker, und so darf es uns nicht Wunder nehmen, selbst in einem griechischen Gedicht zwei Prachtsorten dieser Species aufzufinden: die Lästrygonen und die Kyklopen. Zu den Lästrygonen gelangt Odysseus erst, nachdem er durch die Erlebnisse bei dem Kyklopen und dem Gott der Winde gewitzigt und vorsichtig geworden ist. Durch eine eigenthümlich gewundene Bucht[4]) fahren die Irrenden in einen völlig geschützten Hafen ein; die drei von Odysseus abgesandten Gefährten werden von der Königtochter, der sie begegnen, in ihres Vaters Haus gewiesen, wo sie ein Weib wie einen Berg antreffen. Noch staunen sie die Wundergestalt an, da erscheint der König, packt Einen der Drei zum Frasse, und wie die Anderen fliehen, ruft er mit furchtbarem Geschrei die andern riesengrossen Lästrygonen herzu, die dann durch Schleudern von Felsblöcken und Steinen unter den Griechen eine solche Verwüstung anrichten, dass schliesslich nur Odysseus mit einem einzigen Schiffe davonkommt (κ 80—133). — Die Lästrygonen sind also Riesen und Menschenfresser von der gewöhnlichen

[1]) Od. ι 84. οἵτ' ἄνθινον εἶδαρ ἔδουσιν.

[2]) Krichenbauer, Die Irrfahrt des Odysseus. Berlin. 1877. S. 47.

[3]) Die äusserliche Zusammengehörigkeit dieser Riesengestalten mag es entschuldigen, dass hier von der genauen Reihenfolge einmal abgewichen ist.

[4]) von Baer, Ueber die homer. Lokalitäten in der Odyssee, Braunschweig. 1878, glaubt sie S. 4 mit der Bucht von Balaklawa identificiren zu sollen. Krichenbauer dagegen (Die Irrfahrt des Od. Berlin. 1877) hält die Panzerbank, südöstlich von den Seychellen, dafür (S. 58).

Märchensorte, sonst fesselt kein besonderer Zug unser Interesse an sie. Anders verhält es sich mit den ihnen nur fern verwandten Kyklopen und ihrem würdigen Vertreter Polyphemos, der wahrlich seinen Namen nicht mit Unrecht trägt; denn fast überall, wo wir überhaupt echte Sagen- und Märchenbildungen finden, klingt er Grausen zugleich und Gelächter erregend wieder.

Odysseus' Gefährten schmachten noch in der Erinnerung an die vorher genossene süsse Lotoskost. Nun gelangen sie an die Ziegeninsel und von da fährt Odysseus, der die übrigen Gefährten warten heisst, nur mit seinem Schiff zum Land der Kyklopen. Hier wählt er wieder zwölf Begleiter aus, sieht sich mit besonders kräftigem Weine vor und betritt so die Höhle des Kyklopen, der, anfangs nicht zu Hause, gegen Abend seine Heerde eintreibt, die Höhle mit einem Felsblock verschliesst und, wie er beim Abendfeuer die Fremdlinge erblickt, sofort zwei zerschmettert und verzehrt — eine Beschäftigung, die sich am nächsten Morgen und Abend in gleicher Weise wiederholt. Während er nun an diesem Tag mit seiner Heerde im Freien verweilt, hat Odysseus, in die Höhle eingeschlossen, Zeit über sein Unglück nachzudenken und eine List auszusinnen, die dem Meister der Ränke (*πολύμητις*) alle Ehre macht. Er spitzt mit Hülfe der Gefährten einen Olivenpfahl zu und verbirgt ihn, um Verdacht zu vermeiden, im Mist. Am Abend bietet er dem Ungeheuer Wein an; der Riese kostet; der Wein schmeckt gar zu gut. Dreimal muss Odysseus die Schale füllen, die ebenso oft mit Gier geleert wird; dann fragt Polyphem nach des Gebers Namen und gibt dem vermeintlichen Niemand die teuflisch-humoristische Versicherung, dass er zum Dank für die Gabe zuletzt aufgezehrt werden solle. Unterdessen hat der Wein gewirkt, der Riese verfällt in einen tiefen Schlaf. Diesen Augenblick benützt Odysseus, ihm den im Feuer geglühten Pfahl in's Auge zu stossen. Auf sein Schmerzgeheul kommen die anderen Kyklopen herbei, verschwinden aber ebenso, wie sie hören, dass „Niemand" ihn verletzt habe. Mit der grössten Vorsicht lässt der Geblendete am nächsten Morgen die Schafe aus dem Stall; aber auch hier hat Odysseus Rath geschafft, die Gefährten unter Widder gebunden, sich selbst unter dem grössten geborgen. Gerettet höhnt er den Riesen, der ihm Felsblöcke nachschleudert, nennt ihm auch seinen Namen, was Jenen zu einem Fluchgebet an seinen Vater Poseidon veranlasst, und gelangt dann vorläufig ohne Unfall bis zur Insel des Aeolos (*ι* 105—566). — Dies der Hauptinhalt der in sich völlig abgeschlossenen Episode des homerischen Gedichtes; einer Episode, die neben der Kirkegeschichte insofern ein ausgewachsenes Märchen zu heissen verdient, da sich in ihm eine einheitliche, vorwärtsstrebende, scheinbar zum Unglück führende, schliesslich sich aber doch zum Glück hindrehende Handlung abrollt, deren personelle Folie nach der Einen Seite wenigstens höchst wunderbar ist. Denn was ist das für ein Wesen, das uns hier entgegentritt! Er ist an Grösse einer waldigen Bergeshöhe gleich (*ι* 190); hat weit übermenschliche Kraft, wie die Handhabung seines Thürsteins zeigt (*ι* 240 ff.; 313, 314; 340); ist Menschenfresser (*ι* 289, 290; 311; 344); dabei, was freilich nicht wunderbar, lüstern nach Trank (*ι* 353) und, insofern er hier unmässig ist, auch den Namen Utis nicht fast, dumm. Dass er Ein Auge hat, deutet sein Name an[1]) und geht aus verschiedenen Stellen (*ι* 333, 382, 387) deutlich hervor. Echt volksthümlich-märchenhaft ist der Zug, dass Odysseus dem Riesen 3 Mal die Schale mit Wein füllt; noch märchenhafter vielleicht, weil über die reale Möglichkeit hinausgehend, aber der, dass Odysseus zuerst *ν* 473 mit seinem Schiff so weit vom Lande der Kyklopen wegrudert, als ein Rufender gehört werden kann (*ὅσσον τε γέγωνε βοήσας*), und, als sein Schiff darauf durch den von Polyphem geschleuderten Felsblock gegen die Küste zurückgetrieben wird, dann doppelt so weit hinausrudert (*ἀλλ' ὅτε δὴ δὶς τόσσον ἀπῆμεν* 491) und wieder ruft und auch von Polyphem verstanden wird. — Nutzhorn, der auf

[1]) Hes. Theog. 144 wird der Name geradezu erklärt:

οὕνεκ' ἄρα σφέων
Κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ.

diese beiden letzten Stellen als einen Widerspruch enthaltende hingewiesen hat[1]), ist, wie natürlich, ebenfalls der Ansicht, dass der homerische Dichter in seiner Lust zu fabuliren möglichst viele Abenteuer, möglichst viele Märchenstoffe in sein Gedicht hineinverwoben habe; dabei gibt ihm die Erwähnung von Poseidon's Zorn zu folgender Reflexion Anlass (S. 187): „Der Dichter des Alterthums, bei welchem das Moment der Anschauung mehr entwickelt ist als das des Gedankens, hat zwar auf die vermuthlich ältere (?) Sage vom Zorne des Poseidon darüber, dass Odysseus dem Kyklopen sein einziges Auge geblendet, hingedeutet: der zürnende Gott wird gleich im ersten Buche erwähnt; er zeigt sich wieder im 5., wo er die Flösse des Odysseus zertrümmert; im 9., wo der Besuch bei dem Kyklopen erzählt wird, hört man, wie dieser seinen Vater um Rache anfleht, und im 11. Buch gebietet Teiresias dem Odysseus, wenn er in seine Heimat gelangt sein und Ruhe in sein Haus gebracht haben werde, solle er weit in's Land hineinziehen und dort, wo niemand das salzige Meer geschaut, dem Gott des Meeres ein Sühnopfer bringen. Dieser Gedanke ist aber nicht vollständig durchgeführt; bei den andern Drangsalen, die den Odysseus treffen, wird bald Zeus, bald Apollon, bald gar kein Gott als Urheber genannt." Im Hinblick auf die zahlreichen Parallelerzählungen möchte ich viel eher vermuthen, dass die Polyphemsage *ν* 105—521 ein Ganzes für sich gewesen sei und dass der zusammenreihende Dichter, um einen guten Erklärungsgrund für die letzten Leiden des Odysseus auf dem Meer zu haben, den Riesen, der in seinem ganzen Haushalt uns übrigens gar nicht an das Meer erinnert, gelegentlich zum Sohne Poseidon's macht und uns dann stets, wo es ihm nöthig erscheint, daran erinnert. Jedenfalls aber ist, wie schon W. Grimm[2]) klar dargelegt hat, die Polyphemepisode in mancher Beziehung von den übrigen Theilen der Odyssee verschieden, und es mag als besonders auffallend hier wiederholt werden, dass der sonst so bedächtige Odysseus bei dem Eintritt in die Höhle des Kyklopen ganz aus seiner Rolle fällt und trotz der Warnung der hier einmal bedächtigeren Genossen in die Falle geht[3]), aus der er sich freilich listig genug wieder zu befreien weiss. Grimm ist zugleich der Erste meines Wissens, der die griechische Polyphemsage mit entsprechenden Ueberlieferungen anderer Völker in gründlichen Vergleich gezogen hat. Er bietet 10 Versionen der Sage: 1) die griechische; 2) eine in dem versificirten Werke: Li romans de Dolopathos enthaltene; 3) eine oghuzische; 4) eine aus der 3. Reise Sindbad's; 5) eine serbische (bei W. St. Karadschitsch Nr. 38); 6) eine rumänische (s. Ausland 29, 717); 7) eine ehstnische (Rosenplänter, Beiträge zur gen. Kenntn. d. ehstn. Spr. II, 6. S. 61—63); 8) eine finnische; 9) eine karelische und 10) eine deutsche aus dem Harz. Bei der gründlichen und bedächtigen Art des berühmten Gelehrten mag es überflüssig erscheinen, hier noch etwas über die angeführten Parallelen beibringen zu wollen, da im Grunde Jeder seiner Ansicht sein wird, dass die einzelnen Darstellungen jede als selbständig betrachtet werden müssen, wenn sie auch eine ursprüngliche, allen gemeinsame Quelle ahnen — aber auch nur ahnen — lassen. Am Meisten interessirt ihn die oghuzische Fassung, von der er gegen Diez mit Recht behauptet, dass Homer sie auf seinen Reisen nicht habe kennen lernen können. Ebenso wenig will aber Grimm von einer Uebertragung der griechischen Sage auf andere Völker wissen, und hier scheinen mir seine Zweifel nicht immer vollberechtigt zu sein. Wenn er z. B. fragt, wie es komme, dass die tatarische Sage die Befreiung des Gefangenen aus der Höhle vollständiger erzähle als Homer, so kann man darauf antworten: weil der hellenische Dichter ungleich massvoller ist und das Hauptbild nicht durch unendliche Zieraten unkenntlich machen will. Und: warum sich die schöne Berauschungsscene nicht bei den Oghuziern erhalten habe? Weil, antworte ich, es sehr wahrscheinlich ist, dass die Oghuzier in alter Zeit den Wein nicht gekannt haben, dagegen bei dem als unter ihnen weilend geschilderten Riesen Depé Ghöz Art und Wirkung ihres Khumys wohl als bekannt voraus-

[1]) Nutzhorn, Die Entstehungsweise der homerischen Gedichte. Leipzig. 1869. S. 113.
[2]) W. Grimm, Die Sage von Polyphem. Abh. d. Königl. Akad. d. W. zu Berlin. 1857. Philol.-hist. Abth. S. 1—30.
[3]) Vgl. Od. *κ* 437.

setzen durften. Was endlich die so feine, wahrhaft glücklich erfundene Wendung mit dem „Niemand" betrifft, die genau so nirgends, in selbständiger Mutation nur in einer ehstnischen Sage vorkommt [1]), so fragt es sich noch sehr, ob eine derartige lügenhafte Ausflucht dem tatarischen Helden als ehrenwerth und erlaubt gegolten hat und nicht vielleicht deshalb weggelassen worden ist. Genug, ich halte an der Auffassung fest, dass durch die von Grimm angeführten Gründe die Möglichkeit einer Uebertragung aus griechischen Kreisen noch nicht zurückgewiesen sei; um so mehr, als wiederum in der verwandten mongolischen Sage (Jülg, a. a. O. S. 63 und 64) homerische Züge in's Mongolische übersetzt genugsam vorkommen. Der Riese hat dort Gessers Gemahlin, Tümen Dschirgalang, in seine Burg eingeschlossen, an deren Pforte kalbgrosse Spinnen wachen. Auch er ist Menschenfresser; auch er schlendert Felsstücke und Pfeiler von der Grösse eines Kameels. Wie Odysseus die Widder als Retter benutzt, versteckt sich Gesser in einer Grube; Odysseus blendet den Riesen, Gesser geht noch einen Schritt weiter und tödtet ihn. — Selbst in Lappland begegnet uns Polyphem. [2]) Hier leistet der schlaue Askovis dem plumpen Stallo Gesellschaft. Ersterer stellt sich, als ob er die entferntesten Gegenstände sehe und fragt seinen dummen Kumpan: „Siehst Du denn nicht die wunderlichen Thiere, die dort jenseits der Wolken wandeln? u. s. w." Da Stallo Nichts sieht, aber doch sehen möchte, eröffnet ihm Askovis nach langem Hin- und Herreden, dass er diese besondere Sehfähigkeit nur durch eine schmerzhafte Kur erlangen könne: wenn er sich nämlich flüssiges Blei auf die Augen giessen lasse. [3]) Stallo ist nun einmal darauf erpicht, ein gutes Gesicht zu haben, und unterzieht sich jammernd der Procedur. Wie aber nach einiger Zeit seine Augen dunkel bleiben, wittert er Unrath und beschliesst demgemäss den Askovis zu hängen. Stellt sich also am nächsten Morgen in die Thür und lässt seine Schafe nacheinander zwischen den Beinen durchpassiren. Askovis hat unterdessen rasch Stallo's besten Hammel geschlachtet, sich in dessen Fell gesteckt und kommt so glücklich hinaus. Stallo, der Nichts ahnt, ruft ihm: „Nun, mein Sohn, komme jetzt auch heraus", worauf Askovis: „Mein lieber Grossvater, ich bin bereits draussen." Darauf nimmt er von des Riesen Eigenthum, so viel er kann, und geht über alle Berge. — Auch in einzelnen Zügen pflanzt sich die Erinnerung an unseren Kyklopen weiter. So in dem zakynthischen Märchen „Der Riese vom Berge" (Schmidt, Gr. M. S. 98 ff.), wo dieser, die ihm entflohene Prinzessin zu erreichen, einen goldnen Kasten verfertigen und sich darin von dem Goldarbeiter zu der Entflohenen tragen lässt. „Als sie nun am Abend ihr Gebet davor verrichtete, da hörte sie auf einmal zicki zicki und sah den Kasten sich öffnen. Da merkte sie, dass der Riese darin war, und schrie laut auf, da kamen Soldaten herbeigeeilt, und nachdem sie erfahren, wer in dem Kasten stecke, bohrten sie durch das Loch einen glühend gemachten Bratspiess und stiessen damit dem Riesen das Auge aus." Der dänische „Waldmensch" (Grundtvig-Leo S. 228 ff.) [4]) besitzt ebenfalls nur Ein Auge mitten auf der Stirn und erscheint so als Bruder der Riesin, zu der die drei Königstöchter im ungarischen Märchen (Stier Nr. 5) gelangen, [5]) während die Phantasie der Kyprier sogar von einem menschenfressenden Dreiauge [6]) zu

[1]) Dort blendet ein Knecht den Teufel, nachdem er selbst vorher seinen Namen mit Issi (Selbst) angegeben hat. Wüthend vor Schmerz springt der Teufel davon und antwortet Allen, die ihn fragen: »Issi teggi«, Selbst that's. (Ueber die Form teggi s. Wiedemann, Gramm. d. ehstn. Spr. 1875. S. 470.) Grimm führt dort noch weiter an eine Erzählung aus Vorarlberg, ein märkisches und ein hessisches Märchen. — Wie derartige Antworten zu Namen werden können, zeigt das russ. Volksm. vom Ritter Iwan (Dietrich Nr. 4) und am Ende schon Hebel's Kannitverstan.

[2]) Heinzelmann, Die Weltkunde. Erster Band. Dänemark, Norwegen und Schweden. 1847. S. 355.

[3]) Ganz so wie in der ehstnischen Version, bei Grimm S. 16, 17.

[4]) Vgl. auch das deutsche M. vom Waldmenschen in der Sammlung der Brüder Grimm.

[5]) Sie hat ein Auge wie einen Teller auf der Stirn. Das bedeutet nur die Grösse, wie ja auch das russische Märchen von Augen wie Theetassen und von Köpfen wie Bierkessel spricht. Vgl. auch Andersen's Märchen »Das Feuerzeug«.

[6]) Liebrecht in Ebert, Jahrb. f. roman. Lit. 1870. S. 345—354 (Uebers. aus Athanasios Sasellarios *Κυπριακά* B. III. Athen 1868).

berichten weiss. Weitere Parallelzüge führen Rohde [1]) und Schmidt [2]) an. Es würde zu weit führen, hier noch den mythologischen Deutungen, die der Riese und sein Eines Auge sich haben gefallen lassen müssen, weiter nachzugehen. Viel Bestechendes hat die Ansicht Grimm's, dass mit dem Einen Auge das Sonnenauge gemeint sei, wobei vielleicht darauf hingewiesen werden darf, dass auch Wodan einäugig erscheint wie nicht minder der furchtbare Recke Hagen, dem es freilich, wie die Sage berichtet, Walther von Aquitanien mit einem Schweinsrücken ausgeworfen hat.

X. Aeolos.

κ 1—80. Den Kyklopen entwischt gelangt Odysseus mit seinen Gefährten zu der schwimmenden mit eherner Mauer umzäunten Insel des Herrschers der Winde, Aeolos, der gemächlich im Kreise seiner Familie (6 Söhne und 6 Töchter) thront. Er schenkt dem Dulder einen mit allen möglichen Winden gefüllten Schlauch und sendet ihm zur Heimfahrt den Zephyros voraus; dem Heimatlande ganz nah sinkt Odysseus in Schlaf, die Gefährten öffnen den Schlauch und in dem nun ausbrechenden Sturm wird das Schiff wieder an die Insel des Aeolos getrieben, der diesmal dem Gottverhassten energisch die Thüre weist. Märchenhaft ist hier die Vorstellung einer schwimmenden Insel, [3]) die in römischen und deutschen Sagen häufig wiederkehrt und in einer optischen Täuschung ihren ersten Grund haben mag (s. Plankten); ferner das gemächliche Zusammenwohnen der als Brüder gedachten Windgötter, die doch in Wirklichkeit von allen Weltgegenden her brausen, also eigentlich nie vereinigt gedacht werden können. Für diese eigenthümliche Ansicht konnte ich nur im russischen Märchen „Der sanfte Mann und die zänkische Frau" (Dietrich Nr. 8) ein Pendant finden. Schliesslich mag es nicht Jedem gelingen, die Winde alle in einen Schlauch zu bannen, und der naive Leser wird nicht umhin können zu fragen: Wozu der Schlauch? Denn Aeolos [4]) hat ja dem Odysseus für die Heimfahrt den Zephyros κ 25 mitgegeben.

XI. Sirenen.

Die Sirenen dürfen uns nicht verlocken, lange bei ihnen zu verweilen. Kirke kündigt sie dem Odysseus μ 39—54 an; das Abenteuer selbst ist μ 166—200 beschrieben. Odysseus wird von kräftigem Winde nach ihrer Insel (μ 167) hingetrieben; plötzlich aber entsteht Windstille. Er schliesst auf Kirke's Befehl die Ohren der Gefährten mit Wachs, lässt sich selbst von ihnen an den Mast binden, hört den verlockenden Gesang, kann aber zu seinem Glück nicht los; und so passirt er schadlos die gefährliche Stelle. Denn obwohl weder die Kraft noch die Wildheit der Sirenen hervorgehoben wird, lassen doch die um sie modernden Gebeine und Häute (μ 45, 46) darauf schliessen, dass die Landenden unbarmherzig von ihnen getödtet und vielleicht gar verzehrt werden. Auf eine Vogelgestalt dieser unheimlichen Wesen, an die man später dachte, [5]) deutet Nichts im Homer. Der einzig märchenhafte Zug an ihnen ist die unbedingt bezaubernde, unentrinnbar fesselnde Gewalt ihres Gesanges, der den Hörer Weib und Kind vergessen lässt. Auch besitzen sie über-

[1]) E. Rohde, Der griech. Roman S. 173, Anm. 2 weist auf ein gälisches und ein ungar. M. (vielleicht das oben von mir erwähnte) hin (Köhler, Orient und Occident II 120 ff.); ferner auf eine orientalische Version in dem Märchen von Seyf-el-Muluk (Lane 1001 nights III pag. 353—355) und in Bezug auf eine dem „*Οὖτις*" verwandte List auf ein Märchen aus der Bukowina (Staufer, Zeitschr. f. deutsche Mythol. II 210). Diese Stellen, die ich der Vollständigkeit halber anführe, zu vergleichen waren mir die literarischen Hülfsmittel im Augenblick nicht zur Hand.

[2]) Schmidt, Gr. M. S. 8 erwähnt das von L. Rost mitgetheilte Schiffermärchen »Georg und die Störche«.

[3]) Die Erklärung von *πλωτὴ νῆσος* mit »schiffbare Insel«, i. e. Atoll, Korallenriff, wie Krichenbauer (Die Irrfahrt des Odysseus. S. 52) will, hat Alles gegen sich. K. hält die Seychellen-Inseln für den Wohnort des Aeolos.

[4]) Sepp, Altbayerischer Sagenschatz. S. 373 f. 705.

[5]) Besonders auf Vasenbildern sind sie häufig so dargestellt.

menschliches Wissen und reden den Odysseus gleich beim Namen an. So erscheinen denn diese „Musen der See,“ wie Preller sie nennt, so recht als Abbild der verlockenden glatten Meeresfläche, unter der in Gestalt von Klippe oder Sandbänken der Tod droht; und wir brauchen nicht lange zu suchen, um in unserm Volksaberglauben ganz dieselben Wesen — man denke nur an die Loreley und andere Nixen — in Masse wiederzufinden.

XII. Die Plankten.

Od. μ 55—73. Nachdem Kirke dem Odysseus angegeben, wie er sich den Sirenen gegenüber zu verhalten habe, fährt sie fort: Nun werde ich dir nicht genau sagen, welchen von beiden Wegen du dir wählen sollst, das musst du selbst überlegen; von Beiden aber will ich dir erzählen. Da sind nämlich überhangende (*ἐπηρεφέες*) Felsen, von Meereswogen umrauscht; Plankten nennen sie die seligen Götter. Selbst Geflügel kommt dort nicht durch, auch die Tauben nicht alle, die dem Vater Zeus Ambrosia bringen, und kein Schiff ist ihnen entgangen ausser der *πᾶσι μέλουσα* Argo; und auch die wäre zerschellt, hätte nicht Hera sie aus Liebe zu Jason hindurchgerettet. „Die zwei Felsen aber“ u. s. w. Es ist klar, Kirke will dem Odysseus sagen: entweder geht deine Fahrt zwischen den Plankten hindurch und dann hast du keine Hoffnung, dich und dein Schiff zu retten; oder du nimmst den Weg zwischen den *δύω σκόπελοι*, der Skylla und Charybdis. Odysseus ist gescheit genug, um aus diesen Worten zu entnehmen, was er zu thun hat; er vermeidet die Plankten und nimmt den zwar ebenfalls gefährlichen, aber doch nicht für Alle unbedingt todbringenden Curs an der Skylla vorbei. Folgerichtig ist daher auch von den Plankten nicht weiter die Rede und die diesbezügliche Ausführung Krichenbauer's [1]), der in dem einen hohen Felsen den Pik von Tenerifa erkennen will, zurückzuweisen; ebenso die gekünstelte Erklärung Kammer's [2]), „der sich nicht überzeugen kann, dass durch *ἔνθεν μὲν γὰρ πέτραι* und *οἱ δὲ δύω σκόπελοι* die beiden verschiedenen Wege sollten bezeichnet sein“. Wenn man die Verse ohne vorgefasste Meinung liest, wird man nicht umhin können, trotz Kammer das durch *μὲν-δὲ* Auseinandergehaltene auch wirklich als Solches zu betrachten; die Verse 201 ff. erklären sich ganz natürlich, wenn man sie auf den Charybdisstrudel bezieht, und alles Weitere ist dann in Ordnung.

Märchenhaft ist bei den hier genannten Felsen ihr An- und Auseinanderprallen, ihre Bewegung, ihr Leben. Der Gedanke an derartige bewegliche Massen kann nur einem Meer- oder Flussbewohner kommen. Wer je einmal an dem Ufer eines grösseren Sees oder des Meers gestanden und mit einer gewissen Fixirung des Blickes das von den Wellen in bestimmter Weise immer und immer wieder geschlagene Gestade oder noch mehr im Wasser ruhende, nur wenig aus der Fläche emporragende Felsblöcke betrachtet hat, der hat nach kurzer Zeit die optische Täuschung durchgemacht, das Ufer, den umwogten Felsen für in Bewegung befindlich angesehen zu haben. Und zwar erscheint diese Bewegung je nach der Wellenrichtung als eine vertikale oder horizontale. Diese Beobachtung, zu der es weiter keines Wissens, keiner Reflexion bedarf, die eine in Wahrheit natürliche ist, mag dann auch die Veranlassung zu der häufig wiederkehrenden sagenhaften Auffassung gewesen sein, wie wir sie hier wiederfinden. Oder wie sollten wir uns anders ihre Verbreitung vom Cooksarchipel bis zu den Küsten Grönlands erklären können? Es ist undenkbar, dass ein an sich eigentlich so unbedeutender Stoff, sei es von einem Centrum, sei es von einem Endpunkte der Peripherie aus über die halbe Erdkugel gewandert sei. Dort [3]) zwischen Tonga- und Gesellschaftsinseln wissen sich die Ein-

[1]) Krichenbauer, Die Irrfahrt des Odysseus als eine Umschiffung Afrika's erklärt. Berlin. Calvary. 1877. S. 71 ff.

[2]) Kammer, Die Einheit der Odyssee. Leipzig. 1873. S. 540 ff.

[3]) F. Liebrecht in dem Art. über Wyatt Gill, Myths and Songs from the South Pacific. London. 1876. (Gött. gel. Anz. 1876. S. 478.)

geborenen zu erzählen, wie der Gott Maui, in Gestalt einer Libelle, auf dem Rücken einer Taube sitzend, glücklich durch einen sich spaltenden Felsen passirt, wobei die Taube beim Wiederzusammenschlagen des letzteren den Schwanz verliert. Aehnliches findet sich bei den Maori's auf Neu-Seeland, den Karenen in Hinterindien [1]), den Birmanen und selbst den Azteken wieder. Ganz originell ist die Fassung in der mongolischen Gesser Chansage (Jülg, a. a. O. S. 64), die uns ganz besonders durch den humoristischen Zug anmuthet. „Als er zu den beiden Prallfelsen gelangt“, heisst es da [2]), „wandelt er seinen magischen Braunen in ein räudiges braunes Füllen um und sich selbst in einen ganz vertrockneten gemeinen Menschen. „Wie hübsch und artig!“ ruft er aus, „würde es sein, wenn diese Felsen recht bald zusammenklappten! Wenn sie das mit knapper Noth aus Tibet gekommene räudige Füllen und mich, den vertrockneten gemeinen Menschen, erblicken, werden sie sich da nicht beeilen zusammenzuklappen? Ob das wohl ihre von jeher gewohnte Art sein mag? Bei uns in Tibet gibt es solche Felsen, die aus der Entfernung einer Tagereise oder wenigstens einer halben Tagereise schnell zusammenklappen und einen Menschen tödten; ich sterbe vor Furcht und will daher umkehren!“ Die beiden Felsen dachten: „Der arme Mensch hat Recht! Der arme Schlucker fürchtet sich! Wir wollen in der That aus der Entfernung einer Tagereise zusammenklappend ihn tödten!“ Und so entfernten sie sich sehr weit auseinander, während inzwischen Gesser den magischen Braunen spornte und peitschte und zwischen durch sprengte. Die Felsen, in der Absicht, den Gesser zusammen zu quetschen und zu tödten, prallten so heftig gegen einander, dass sie in Trümmer und Stücke zerschellten.“ — Im griechischen Märchen *Τ'ἀθάνατο νερό* muss ein Königssohn zwischen zwei ewig auseinandergehenden und wieder zusammenklaffenden hohen Bergen hindurch, um das dahinter am Ende der Welt fliessende wunderthätige Wasser für seinen kranken Vater zu holen [3]). — Die Grönländer haben sich die Sache so zurechtgelegt [4]): „Bei einer Seefahrt trifft ein Eskimo Namens Giviok auf zwei Felsen, welche abwechselnd zusammenstossen und zurückweichen, wobei sie aber nur eine schmale Durchfahrt frei lassen. Er will um sie herumrudern, allein jederzeit sieht er die Felsen vor sich [5]), so dass er endlich nothgedrungen sich hindurchwagt, auch glücklich der Gefahr entgeht, allein das Hintertheil des Kahnes wird ihm dabei durch die zusammenschlagenden Felsen zerschmettert.“

Der gleiche Grundzug aller dieser Versionen ist unverkennbar, und wenn die oben geäusserte Annahme von der Entstehung einer derartigen Fabel ihre Richtigkeit hat, so können wir nur schliessen, dass sie überall, wo Wasser spielen, entstanden sein kann. Es scheint mir demnach auch nicht berechtigt, diesen Zug unserer Odyssee als einen aus der Argonautensage unmittelbar herübergenommenen zu erklären, vielmehr ist er originär in beide Sagenkreise eingedrungen. Da aber, wo die nur am Meer mögliche Sage auf's Landgebiet übertragen ist, wird auch die Annahme einer Entlehnung berechtigt sein, und so würde sich auch hier das schon bei verschiedenen anderen Gelegenheiten Vermuthete immer wahrscheinlicher machen, dass die mongolische Gesser Chansage ihren Hauptschmuck aus anderen und vornehmlich ionischen Regionen entliehen hat.

XIII. Skylla und Charybdis.

(μ 73—126; 201—259; 426—444.)

Odysseus vermeidet den Weg zwischen den Plankten hindurch und hat nun die Wahl, sein Schiff von der Charybdis einschlürfen oder einige Gefährten von der Skylla verschlingen zu lassen.

[1]) F. Liebrecht in dem Art. über: Tylor, Primitive Cultur. London. 1871. (Gött. gel. Anz. 1872. S. 1290.)

[2]) Was in der Odyssee auf dem Meere vor sich geht, versetzt der Mongole natürlich auf's Festland.

[3]) Eulampios, *Ὁ Ἀμάραντος ἤτοι τὰ ῥόδα τῆς ἀναγεννηθείσης Ἑλλάδος* (St. Petersburg. 1843 S. 76 ff.). Ferner erwähnt B. Schmidt (Gr. M. S. 9), dem ich diese Notiz verdanke, Sakellarios *Κυπριακά*. B. III Nr. 8 der S. 136—173 angeführten kyprischen Märchen; Hahn, Griech. u. albanes. M. Nr. 37, 69 u. die Variante zu Nr. 5 u. die zweite Var. zu Nr. 65.

[4]) F. Liebrecht in d. Art. über: Rink, Eskimoiske Eventyr og Sagn. (Kjöbenhavn. 1866. VI und 376 S.) in den Heidelb. Jahrbb. 1869 S. 127 bei Nr. 21.

[5]) Zu diesem Zug mögen schwimmende Eisberge die Veranlassung gegeben haben.

Er wählt von beiden Uebeln natürlich das kleinere. Skylla wohnt, wie ihm schon Kirke μ 73 ff. mitgetheilt, in einer Höhle am Abhang eines himmelanstrebenden Berges; ein bellendes Scheusal mit zwölf Füssen, sechs langen Hälsen und ebensoviel Köpfen darauf, deren jeder mit drei Reihen Zähnen bewehrt ist, fischt sie sich ihre Nahrung aus dem Meere auf, und noch nie ist es einem Segler gelungen, ganz schadlos da vorbeizukommen. Odysseus befiehlt dem Steuermann, nah an dem Felsen, in dem das unsterbliche Ungethüm hauset, vorbeizufahren, und während die Gefährten, Ruderer und Unbeschäftigte, angstvoll nach dem Charybdisstrudel hinblicken, packt Skylla 6 derselben, dass sie zappelnd aufschreien. Aber Rettung ist unmöglich und Odysseus mag noch froh sein, nicht mehr verloren zu haben. Nun gelangen sie nach Thrinakia, tödten gegen Teiresias' und Kirke's Mahnung, während Odysseus schläft, Rinder aus der Heerde des Helios, und in dem in Folge davon auf Helios' Antrag von Zeus gesandten Sturm gehen Alle ausser Odysseus zu Grunde. Dieser, vom Südwind wieder der Charybdis zugetrieben, jenem Ungethüm, das neben dem der Skylla gegenüberliegenden niedrigeren Felsen dreimal des Tags die dunkle Meerfluth einschlürft und wieder zurückgibt, schwingt sich im entscheidenden Augenblick von seinem Wrack auf einen überhängenden wilden Feigenbaum; springt dann, wie das Wrack wieder ausgespieen wird, auf dieses herab und gelangt so nach weiterer neuntägiger Fahrt zur Insel der Kalypso. — Märchenhaft ist zunächst die nicht blos höchst hässliche, sondern so in der ganzen Natur nicht ihr Ebenbild findende Gestalt der Skylla, bei der ich besonders auf die widernatürlichen 3 Zahnreihen aufmerksam mache, und ihre ganz unfassbare Gewandtheit im Erhaschen ihres Raubes, da doch ihre Höhle sich mitten (μ 80) in dem so hohen (μ 73) Felsen befindet und sie selbst zur Hälfte (μ 93) in der Höhle drinnen steckt. Auch dass dieses jedenfalls riesige Wesen wie ein junges Hündlein bellt, ist mindestens ebenso auffallend, wie wenn wir im gewöhnlichen Leben einen kolossalen Menschen in den höchsten Tenortönen reden hören. Die Skyllagestalt scheint mir so recht ein Produkt überspannter und auf Formschönheit wenig Rücksicht nehmender Schifferphantasie zu sein, wofür noch ferner spricht, dass die wenigen Anklänge an diese Episode sich auf griechischen Inseln gefunden haben. Die Schwammfischer von dem Riffe Sgoúrapha bei Samothrake erzählen sich, wie Schmidt nach Conze [1]) berichtet, eine ganz ähnliche Geschichte, und wenn in dem zakynthischen Märchen „Die Herrin über Erde und Meer" [2]) der Held an einer Insel landet und auf dieser aus einer Höhlung drei Häupter hervorblicken sieht „mit feuersprühenden Augen und Mäulern, die Flammen aushauchten, dass einem schauderte", so ist es fast unmöglich, nicht an die Skylla zu denken. — Bei der Charybdis ist zunächst auffallend, dass man gar Nichts von ihr sieht; ungeheuer muss ihre Kraft, unvergleichlich ihr Athem sein, da sie Tag für Tag dreimal die Meerfluth einsaugt und wieder ausspeit. Dass sie ein personificirter Meeresstrudel sei, ist kaum anfechtbar, und so mag denn Skylla wohl für die Personifikation irgend eines Felsengrausens, todbringender Klippen sein. Die einzige Parallelstelle für die Charybdis, die ich aufzufinden vermochte, findet sich in den Märchenströmen des Somadeva [3]); die Uebereinstimmung ist aber eine beinahe vollkommene. Der Brahmane Saktideva bemerkt, als er mit dem Fischerkönig Satyavrata auf dem Meere ist, einen, wie ihm vorkommt, geflügelten Berg. „Das ist ein Feigenbaum", belehrt ihn Satyavrata, „unter welchem, wie man allgemein sagt, ein Strudel, der in einen unterirdischen Feuerpfuhl hinabzieht, sich befindet". Unterdessen treibt schon ein starker Wind das Schiff nach der gefährlichen Gegend hin; der edle Satyavrata räth dem Brahmanen, nach einem über dem Strudel befindlichen Feigenbaum zu springen; und während er selbst mit seinem Schiff in die Tiefe sinkt, rettet sich Jener in der That. — Wie diese Uebereinstimmung zu erklären sei, vermag bis heute Niemand zu sagen.

[1]) Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres. S. 48. Von B. Schmidt, Gr. M. S. 27 angeführt.
[2]) B. Schmidt, Gr. M. Nr. 7; bes. S. 81.
[3]) Ed. Brockhaus S. 148 und 149 der Uebersetzung. Vergl. S. 26 unter: Phäaken.

XIV. Die Rinder des Helios.

Odysseus ist auf Thrinakia gelandet und hat, von Teiresias (λ 110 ff.) und Kirke (μ 137 ff.) gewarnt, den Gefährten den Eid abgenommen, sich an keinem der Rinder des Sonnengottes zu vergreifen, die dort in sieben Heerden, 50 Thiere in jeder, gehütet von den Nymphen Phaëtusa und Lampetie, weiden. Aber einen Monat lang weht widriger Wind; die Vorräthe gehen auf die Neige, und wie einst Odysseus allein in die Insel hineingegangen und von den Göttern in Schlaf versenkt ist, vergessen die Thörichten ihr Versprechen und schlachten einige Rinder. Sofort macht sie ein Götterwunder auf das Grauenvolle ihrer That aufmerksam. Die abgezogenen Häute krabbeln umher, die an den Bratspiessen steckenden Fleischstücke beginnen zu brüllen. Nun vermag auch Odysseus nicht mehr zu helfen, um so mehr, da Lampetie unterdessen schon die Gräuelthat bei Helios zur Anzeige gebracht hat, der selbst nichts Eiligeres zu thun weiss, als dem Göttervater mit Arbeitseinstellung zu drohen, wenn er nicht energisch dreinfahre; und so erregt Zeus, wie die Seefahrer kaum wieder auf dem Meere sind, einen Sturm, in dem Alle ausser Odysseus selbst zu Grunde gehen. Das einzig Märchenhafte in dieser Episode ist das Wunder mit dem Fleisch und den abgezogenen Häuten, für das ich eine ganz entsprechende Parallele nirgends gefunden habe. Dass abgetrennte Körpertheile noch reden können, kommt zwar hie und da im Märchen vor, stets aber im Zusammenhang mit irgend einer dämonischen Macht, wie denn im zakynthischen Märchen „Der Teufel und des Fischers Töchter" (Schmidt, Gr. M. Nr. 24) der Fürst der Unterwelt seine Frau mit einem redenden Menschenfuss und in gleicher Weise im dänischen Märchen „Wolf Königssohn" (Grundtvig-Leo S. 252 ff.) die Hexe das Königstöchterlein mit einem redenden Kalbsfuss auf die Probe stellt. — Dass hinter den 350 Rindern des Helios übrigens mythologisch nichts Anderes steckt als die 350 Tage des „primitiven Jahres" in Griechenland, dürfen wir M. Müller [1]) um so eher glauben, als Homer selbst, dem die ursprüngliche Anschauung nicht mehr klar war, ausdrücklich beifügt, dass die Zahl dieser Rinder nie zu- noch abnahm, dass dieselben also, natürlich betrachtet, höchst unnatürliche Rinder gewesen sind. [2])

Mit den Rindern des Helios nehmen wir von den märchenhaften Bestandtheilen der homerischen Gedichte Abschied; denn was uns der Dichter vom Autolykos berichtet (K 267; τ 394 ff.), ist weniger märchen- als anekdotenhaft, und die Nekyia (λ), deren Besprechung vielleicht vermisst wurde, spielt so sehr in das Religiöse hinein, enthält auch thatsächlich keine ausgeprägt märchenhaften Züge, dass ihre Behandlung hier zu unterbleiben hatte. Unsere Betrachtungen haben uns zunächst zu dem Resultat geführt, dass die homerischen Gedichte, Ilias und Odyssee, eine nicht unbeträchtliche Menge märchenhafter Stoffe enthalten, die mit geringen Abänderungen nicht blos bei nahestehenden Völkern, sondern weit über den Complex der von der indogermanischen Race besetzten Länderstrecken hinaus wiederkehren. Es entsteht nun die Frage: in welchem Verhältniss steht die homerische Version zu den anderweitigen? Ist sie ein original griechisches Erzeugniss und sind die anderen davon abgeleitet? Oder denken wir uns jede selbständig gewachsen? Oder ist endlich die homerische Version und alle andern zusammen ein Nachklang einer in der gemeinschaftlichen Urheimat angeschlagenen Sagenmelodie? Die aufmerksame Betrachtung von Sagen- und Märchenstoffen legt die Ueberzeugung nahe, dass im Sinnen und Weben der Völker Einflüsse wirken können, die

[1]) Essays II 147. Müller macht zugleich darauf aufmerksam, dass die Darstellung der Tage als der Heerde der Sonne im Altindischen ausserordentlich häufig vorkomme.
[2]) μ 130, 131.

sich der äusseren Beurtheilung ganz entziehen, und dass schablonenmässige Behandlung cultureller Erscheinungen, besonders wo es sich um ganze Reihen von Völkern handelt, zu keinem abschliessenden und genau zutreffenden Resultate führen. So, glaube ich, muss man auch hier davon absehen, diese Stoffe in Eine Kategorie stellen zu wollen; dann gelingt es uns vielleicht, denselben ihre Stellung theilweise wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit zuzuweisen. Eine Quelle, aus der den homerischen Gedichten ihre Nahrung auf diesem Gebiete zugeflossen, ist, mit Ausnahme des wahrscheinlichen Ursprungs der Bellerophontessage, nicht aufzufinden; umgekehrt zeigen einzelne von mir mitgetheilte neuere Versionen der Märchenstoffe (bes. neugriechische) so sehr die Züge der Mutter, dass an der direkten Abstammung aus Homer nicht zu zweifeln ist; auch die mongolische Version halte ich nach den im Einzelnen gegebenen Vergleichen für ein homerisches Derivatum. Zweitens findet sich eine Gruppe von Märchenstoffen, die ihren Ursprung naiver Naturbetrachtung verdanken und die ich deshalb, weil sie, die Naturbedingungen vorausgesetzt, überall entstehen können, für den einzelnen Völkern ursprünglich angehörige halte; hierher gehören in unserem Kreis die schwimmende Insel des Aeolos; die Plankten; die Charybdis; in gewissem Sinne auch die redenden Rosse. Drittens wandern Märchenstoffe aus der gemeinsamen Urheimat verschiedener Völker mit aus, verändern sich je nach dem Charakter des einzelnen Stammes und des Terrains, das er besetzt, lassen aber im Hintergrunde doch noch ihren Ursprung erkennen; hierher mögen die Riesen- und Zwergerzählungen, die Berichte von Zauberern und Zauberinnen gehören, wie wir solche hier ja auch in bunter Reihe kennen gelernt haben. Einzelne auf völlige Genauigkeit Anspruch machende Gesammtnachweisungen zu geben, scheint mir aber bei dem jetzigen Stand der Frage noch nicht möglich.

Betrachten wir nun das Verhältniss der Vertheilung dieser Märchenstoffe auf Ilias und Odysee, so muss es uns zunächst auffallen, dass ihnen in dem grossen Kriegsepos nur ein paar Zeilen gegönnt sind, während die Robinsonade des Alterthums damit wahrhaft gespickt ist. Also ein neuer Unterschied zu den vielen übrigen, die man an beiden Gedichten entdeckt hat! Aber auch ein ganz natürlicher. Denn was kann eine Polyphemsgeschichte für eine Wirkung thun, wenn ringsum Waffen tosen und Alles zu einer Entscheidung drängt, die nicht etwa für Einen Helden, sondern für ganze Völker von unberechenbarer Wichtigkeit ist? Aber bei einem leckeren Mahl hört sich eine solche Geschichte vortrefflich an. — Es scheint mir voreilig, aus dem Gesagten belangreiche Schlüsse auf die Person des homerischen Dichters oder der homerischen Dichter ziehen zu wollen; das aber wird man nach unseren Betrachtungen zugeben müssen, dass die homerischen Gedichte auch nach der hier behandelten Seite hin einen ganzen Schatz von Volksanschauungen enthalten, wie sie ja auch sonst immer und immer das echteste Muster bester Volkspoesie sein werden.

Märchenkenner werden nun noch manche vergleichende Züge beizubringen, Mythologen die hier nur schüchtern angedeuteten Grundlagen klar darzulegen verstehen. Auf jene noch weiter einzugehen verhinderten den Verfasser Mangel an Raum und Materialien, auf diese das Bewusstsein, dass es besser sei, auf einem schwierigen und schlüpfrigen Gebiete Nichts als etwas Unhaltbares zu sagen. Steht so die Arbeit als eine, wie er selbst nur zu gut erkennt, noch unvollständige, mancher Besserung bedürftige da, so hofft er doch in nicht allzu ferner Zeit zu diesem Präludium auch die Fuge zu finden.